

Université de Montréal

Stratégies de reproduction et de transmission de l'identité autochtone au Mexique :
le cas des migrants nahuas à Cuernavaca

Par
Ariane Boyer Roy

Département d'anthropologie
Faculté des Arts et des Sciences

Mémoire présenté à la Faculté des Arts et des Sciences
en vue de l'obtention du grade de Maître ès Sciences (M. Sc.)
en anthropologie

août 2011

© Ariane Boyer Roy, 2011

Université de Montréal
Faculté des études supérieures et postdoctorales

Ce mémoire intitulé :
Stratégies de reproduction et de transmission de l'identité autochtone au Mexique :
le cas des migrants nahuas à Cuernavaca

présenté par :
Ariane Boyer Roy

a été évalué par un jury composé des personnes suivantes :

Robert Crépeau, président-rapporteur
Jorge Pantaleón, directeur de recherche
Pierre Beaucage, codirecteur
Deirdre Meintel, membre du jury

RÉSUMÉ

La ville mexicaine de Cuernavaca, dans l'État de Morelos, a vu arriver depuis 1970 de nombreux migrants autochtones nahuas originaires de l'État voisin du Guerrero. Les migrants, qui ont élu domicile dans un même quartier résidentiel, subsistent grâce à la vente d'artisanat et partagent le nahuatl comme langue maternelle.

Cette recherche s'intéresse aux stratégies mises en œuvre par les migrants dans la reproduction de l'identité nahua et dans sa transmission aux nouvelles générations. La pratique artisanale et le maintien des relations sociales avec les villages du Guerrero se retrouvent au centre des stratégies identitaires nahuas : en plus d'assurer la transmission de l'héritage culturel nahua aux jeunes nés à Cuernavaca, ils facilitent la participation des migrants à la vie sociale villageoise. Au fil des décennies, les migrants ont ainsi favorisé le maintien de l'identité nahua et assuré la cohésion de la communauté sur la base du partage d'une identité commune.

Mots clés : Anthropologie, ethnologie, Mexique, identité, autochtones, artisanat, migration.

ABSTRACT

The Mexican city of Cuernavaca, Morelos, has had an influx of many Nahua indigenous migrants from the neighbouring state of Guerrero since 1970. Migrants who settled down in the same residential district survive by selling handicrafts and by collectively speaking Nahuatl as a native language.

This study examines strategies implemented by the migrants in the reproduction of the Nahua identity and its transmission to new generations. Practicing traditional handicrafts and maintaining social relationships with the villages of Guerrero are at the forefront of Nahua identity strategies; in addition to ensuring the transmission of cultural heritage to young Nahuas born in Cuernavaca, they facilitate the participation of migrants in the village social life. Thus, over the decades, migrants have favoured the survival of the Nahua identity and ensured the cohesion of the community based on sharing a common identity.

Keywords: Anthropology, ethnology, Mexico, identity, indigenous, handicraft, migration.

TABLE DES MATIÈRES

Résumé	i
Abstract.....	ii
Table des matières.....	iii
Liste des tableaux	v
Liste des figures.....	vi
Liste des sigles et abréviations	vii
Remerciements	viii
1. Introduction	1
1.1 L'unification de la nation mexicaine et la question autochtone.....	1
1.2 Problématique et question de recherche.....	2
1.3 Structure du mémoire.....	6
2. Cadre théorique et méthodologie.....	8
2.1 Cadre théorique	8
2.1.1 <i>Présentation du cadre conceptuel</i>	8
2.1.2 <i>L'identité ethnique</i>	8
2.1.3 <i>L'artisanat</i>	13
2.2 Méthodologie	16
2.2.1 <i>L'observation participante</i>	16
2.2.2 <i>Les entretiens</i>	17
2.2.3 <i>L'analyse des données</i>	20
3. Contexte migratoire et portrait de Chulavista	22
3.1 La migration des autochtones du Guerrero	22
3.1.1 <i>Historique des migrations internes au Mexique</i>	22
3.1.2 <i>Antécédents migratoires des Nahuas du Guerrero</i>	24
3.1.3 <i>Premières migrations permanentes des Nahuas à Cuernavaca</i>	27
3.1.4 <i>Établissement des migrants à Chulavista</i>	30
3.1.5 <i>Fondation de l'école primaire Esperanza de Cuernavaca</i>	34
3.2 Considérations et usage des langues au quotidien	37
3.2.1 <i>Le nahuatl tel que perçu par les observateurs non autochtones</i>	37
3.2.2 <i>Le nahuatl au quotidien chez les autochtones de Chulavista</i>	41
3.3 Synthèse	45
4. L'artisanat au cœur de l'identité nahua chez les migrants	47
4.1 L'émergence de l'artisanat nahua et son contexte économique.....	47
4.1.1 <i>Historique de la production artisanale</i>	47
4.1.2 <i>Intégration de l'artisanat sur la place publique</i>	52
4.1.3 <i>Artisanat, travail et marché de l'emploi à Cuernavaca</i>	59

4.2 L'artisanat au quotidien.....	63
4.2.1 <i>L'espace domestique et le temps</i>	63
4.2.2 <i>Affichage de l'appartenance ethnique sur la place publique</i>	69
4.3 L'artisanat pictural comme marqueur identitaire collectif.....	75
4.3.1 <i>Transmission de la pratique artisanale et du patrimoine culturel</i>	75
4.3.2 <i>Préservation de la mémoire collective</i>	80
4.3.3 <i>Maintien des relations entre migrants et villageois</i>	83
4.4 Synthèse	88
5. Reconfiguration de la communauté à travers l'expérience migratoire.....	91
5.1 Contribution des migrants à la vie sociale villageoise	91
5.2 Développement de réseaux sociaux et relations interethniques	98
5.3 Redéfinition territoriale et création d'une communauté étendue	106
5.4 Synthèse	111
6. Conclusion.....	114
Bibliographie	121

LISTE DES TABLEAUX

Tableau I. Échantillon des informateurs ayant participé aux entretiens semi-dirigés.....	20
--	----

LISTE DES FIGURES

Figure 1. Carte de la région du Haut Balsas, dans l'État du Guerrero	7
Figure 2. Poterie peinte à Ameyaltepec avec des pigments naturels	24
Figure 3. Peinture sur <i>papel amate</i>	25
Figure 4. Carte géographique du centre de Cuernavaca et de Chulavista.....	31
Figure 5. Vue sur l' <i>andador</i> Chiflón de los Caldos	32
Figure 6. Bijoux en imitation de cristal et autres types de pierres	48
Figure 7. Poterie peinte en vente au marché d'artisanat de Cuernavaca.....	49
Figure 8. Bijoux en vente au <i>zócalo</i> de Cuernavaca	54
Figure 9. Salle de séjour servant simultanément de lieu de travail.....	63
Figure 10. Entreposage de la poterie sur le toit d'une maison	64
Figure 11. Vêtements féminins des Nahuas du Haut Balsas.....	69
Figure 12. Rénovation du plafond de l'église	92
Figure 13. Danse des <i>chinelos</i> devant l'église	93
Figure 14. <i>Castillo</i> arborant l'image d'un cheval	94

LISTE DES SIGLES ET ABRÉVIATIONS

CONAFE : Consejo Nacional de Fomento Educativo (Conseil National pour le Développement de l'Éducation)

SEP : Secretaría de Educación Pública (Ministère de l'Éducation publique)

REMERCIEMENTS

Mes premiers remerciements vont aux résidents de la quatrième section de Chulavista, à Cuernavaca, pour m'avoir accueillie au sein de la communauté et de l'équipe académique de l'école Esperanza de Cuernavaca. Chacun, par sa patience, son ouverture et sa disponibilité, a contribué à rendre mon séjour à Chulavista des plus agréables. Je remercie aussi du fond du cœur la famille Sánchez García pour son hospitalité et sa grande générosité, ainsi que Carmen Turrent Rodríguez et Carlos Saldivar Rivas pour m'avoir accompagnée dans mes démarches et guidée tout au long de mon terrain.

Sur le plan académique, j'ai eu la chance de pouvoir compter sur l'expertise de Catharine Good Eshelman et d'Adriana Saldaña Ramírez. Les références qu'elles m'ont données et leurs suggestions m'ont grandement aidée. Claudia Bierman et Janet Boeckh, de la Casa Romero, ont aussi su apporter des réponses à toutes mes interrogations.

Je suis reconnaissante envers mon directeur Jorge Pantaleón et mon codirecteur Pierre Beaucage pour leur présence et leurs encouragements. Ces deux années d'études n'auraient pas été les mêmes sans leur appui et leurs judicieux conseils.

J'exprime aussi ma gratitude à ma famille et mes amis qui m'ont encouragée et soutenue tout au long de ce projet. Je remercie spécialement Michèle Boyer, José Cillis et Stéphanie Turcot pour leurs nombreuses relectures, ainsi que Sara Gagné pour son aide précieuse.

Finalement, ce mémoire n'aurait pu être réalisé sans l'appui financier du Conseil de recherches en sciences humaines du Canada (CRSH) et de la Faculté des études supérieures et postdoctorales de l'Université de Montréal (FESP).

1. INTRODUCTION

1.1 L'unification de la nation mexicaine et la question autochtone

Dès la conquête du Mexique en 1519, les relations entre Espagnols et autochtones ont mené à plusieurs bouleversements, alors qu'un bon nombre d'entre eux ont été asservis par les conquérants ou maintenus dans les milieux ruraux, à l'écart des centres urbains. Malgré un important métissage, les populations rurales autochtones se sont retrouvées en marge des développements de la colonie. Les descendants des Espagnols, les *criollos*, se sont néanmoins « la splendeur des grandes civilisations précolombiennes » à partir de la fin du XVIII^e siècle pour se singulariser face à l'Espagne, affirmant du même coup leur aspiration pour l'indépendance (Estève, 2004 : 121). Avec l'arrivée au pouvoir des libéraux, au milieu du XIX^e siècle, l'assimilation des autochtones est posée comme une condition de base pour la construction de l'« unité nationale » du Mexique.

Après la Révolution mexicaine de 1910, différents gouvernements ont repris une vision idéologique de l'unité de la société mexicaine, encore fragmentée sur les plans ethnique et politique. En effet, l'État cherchait à cette époque à unifier la société mexicaine pour en projeter une image homogène (Estève, 2004 : 121). Ce point de vue a mené à l'adoption de politiques indigénistes ayant pour objectif de « “mexicaniser l'Indien”, c'est-à-dire le faire disparaître comme élément distinct de la société post-révolutionnaire » (Beaucage, 1996 : 3). Paradoxalement, les cultures autochtones ont du même coup été récupérées en tant que symboles d'un héritage commun à l'ensemble de la population (García Canclini, 1993 : 43). C'est toutefois une image statique et passéiste des autochtones qui était projetée, et non une image actualisée les insérant dans le monde contemporain.

En dépit de ces tentatives de réduire ces cultures au folklore, le fait autochtone a persisté et est même devenu de plus en plus présent à travers le pays dans la première moitié du XX^e siècle. Alors que l'imaginaire populaire avait intériorisé l'association entre autochtone et ruralité, et entre non-autochtones et centres urbains (Oehmichen Bazán, 2003 : 156), les autochtones ont commencé à quitter les régions rurales pour

migrer en ville. Dans les premiers temps de ces nouveaux mouvements migratoires, les autochtones étaient perçus comme un anachronisme et l'idée la plus répandue voulait qu'ils soient assimilés au reste de la population avec l'avènement de la « modernité » (Beaucage, 1996 : 3). Cette vision indigéniste s'est enracinée en laissant penser que la persistance de l'identité autochtone n'avait pas lieu d'exister en contexte de modernisation, surtout en milieu urbain. Même si cette vision n'est plus explicitement exprimée par les autorités, elle a été intériorisée par l'ensemble de la population pendant plusieurs décennies, si bien qu'elle se retrouve encore aujourd'hui en trame de fond de l'imaginaire populaire concernant le fait autochtone au Mexique.

Or, les migrants autochtones, loin de se « mexicaniser », car ils se considèrent déjà Mexicains, tendent généralement à se regrouper dans les mêmes secteurs résidentiels, où ils produisent un nouveau milieu communautaire dans lequel ils pourront parler leur langue maternelle et conserver leurs habitudes de vie (Albertani, 1999 : 205). Il en découle souvent des tensions interethniques qui instaurent des relations asymétriques lors de l'établissement des migrants et qui façonnent le contexte social dans lequel grandissent les jeunes en ville. La question identitaire devient alors un élément central dans l'étude des mouvements migratoires autochtones du Mexique (Romer, 2005 : 65).

1.2 Problématique et question de recherche

Ce mémoire se penchera sur la question identitaire dans un contexte précis d'une migration autochtone en milieu urbain, soit celle des Nahuas du Haut Balsas, dans l'État du Guerrero, vers la ville de Cuernavaca, dans l'État voisin de Morelos.

Aujourd'hui, le nombre total d'autochtones au Mexique est estimé à un peu plus de six millions par l'Instituto Nacional de Estadística y Geografía¹ (INEGI, 2009 : 3). Or, ce nombre officiel est inexact, étant donné que seuls sont considérés dans les statistiques les locuteurs de langues autochtones âgés de plus de cinq ans. Les données ne tiennent ainsi pas compte des jeunes enfants locuteur d'une langue autochtone, ni des individus qui, sans toutefois parler une langue vernaculaire, ressentent un sentiment

¹ Institut national de statistique et de géographie.

d'appartenance envers une communauté autochtone. Si l'on tient compte de cette dernière catégorie, près de quatre millions de personnes supplémentaires doivent être incluses dans la population autochtone; un autre ajout de deux millions doit être fait lorsque l'on inclut les jeunes enfants, pour un total de plus 12,5 millions d'autochtones au Mexique en 2005 selon la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas² (CDI, 2009).

Parmi les autochtones du Mexique, les Nahuas constituent le groupe le plus nombreux. Selon le dernier recensement national de 2005, le pays compte 1 376 026 locuteurs du nahuatl âgés de cinq ans ou plus, soit près de 23 % de la population autochtone du pays (INEGI, 2009 : 36). L'État du Guerrero se classe au quatrième rang parmi les États où résident ces locuteurs (INEGI, 2009 : 36).

Les Nahuas sont arrivées au Mexique, vraisemblablement en plusieurs vagues, au cours du premier millénaire de notre ère. La migration la plus célèbre, et sans doute la dernière, fut celle des Aztèques³, qui arrivèrent dans la vallée de México vers 1250. En deux siècles, ils établirent un empire sur une grande partie du Mexique central (Dehouve, 1994 : 21; Good Eshelman et Barrientos López, 2004 : 32). Les Nahuas méridionaux se sont principalement établis dans la région du Haut Balsas, dans l'État du Guerrero.

Les descendants de ces premiers arrivants nahuas dans la région du Haut Balsas sont aujourd'hui répartis en 22 villages qui comptent plus de 600 000 habitants (Good Eshelman, 2005 : 275). Bien que leur langue maternelle demeure le nahuatl, plusieurs différences phonologiques et sémantiques distinguent les variétés parlées dans les villages du Haut Balsas. En effet, le nahuatl classique, parlé dans la région centrale du Mexique au moment de la conquête par les Espagnols, s'est transformé au fil des siècles et des déplacements de population. De nombreuses variétés de cette langue sont aujourd'hui observées à travers le pays.

² Commission nationale pour le développement des peuples autochtones.

³ Le terme « Aztèque » (*Azteca*) signifie « habitant de Aztlán », le lieu d'origine mythique des autochtones qui se sont établis dans la vallée centrale du Mexique au XIII^e siècle. Les descendants des Aztèques sont aujourd'hui les Nahuas, une appellation qui dérive du mot « nahuatl » utilisé par les Aztèques pour désigner leur langue. « Nahuatl » signifie littéralement « clair, qui sonne bien » (Toumi, 1992 : 42-43).

Durant la période coloniale, la région du Haut Balsas, qui subsistait grâce à l'agriculture, se trouvait dans l'axe commercial qui reliait, de village en village, le port d'Acapulco à la capitale México (Dehouve, 1994 : 107). Ce trajet amenait les voyageurs à s'approvisionner en produits essentiels dans les villages traversés. Il a d'ailleurs subsisté jusqu'au début du XX^e siècle, qui a marqué la construction d'une autoroute nationale facilitant le transport des personnes et des marchandises. Cette nouvelle voie de communication a amené les Nahuas de la région à se diriger vers les centres urbains pour y vendre des produits artisanaux.

Dès le début de leurs activités commerciales, les artisans nahuas ont évité le recours aux intermédiaires, s'assurant de profiter de l'entièreté des revenus issus de la vente tout en préservant leur autonomie (Good Eshelman et Barrientos López, 2004 : 13). Ils se sont progressivement établis de manière permanente dans de nombreuses villes du pays, dont Cuernavaca, la capitale de l'État de Morelos. Ceux qui y ont élu domicile proviennent principalement de San Agustín Oapan et d'Ameyaltepec, mais aussi de San Juan Tetelcingo, d'Analco et de Tlamacazapa. Les villes et villages mentionnés tout au long de ce travail sont identifiés en rouge sur la carte de la page 7 (Figure 1).

Comme dans bien d'autres régions du Mexique, les migrations nahuas à Cuernavaca n'ont pas marqué l'assimilation des autochtones à la culture nationale dominante. Au fil du temps, les migrants se sont regroupés dans un même quartier résidentiel, Chulavista, où le nahuatl est parlé au quotidien. Vivant principalement de la production et de la vente d'artisanat, ils se retrouvent tous les jours dans le centre de la ville, où affluent les touristes. Ils sont d'autant plus visibles que la majorité des femmes portent encore les vêtements distinctifs confectionnés dans leur village d'origine. Aux yeux des non-autochtones, ces éléments contribuent à stigmatiser la communauté nahua, qui tend pour sa part à maintenir des liens étroits avec les migrants provenant de la même région nahua du Haut Balsas. En effet, être autochtone en milieu urbain constitue selon certains auteurs un stigmate qui contribue à isoler les autochtones sur le plan socio-économique (Albertani, 1999; Oehmichen Bazán, 2003). Leur présence à

Cuernavaca semble encore aujourd'hui étonner, voire fasciner, les résidants de la ville et les touristes, qui les perçoivent souvent comme faisant partie d'une classe distincte.

Dans un tel contexte, le présent mémoire cherchera à savoir si l'identité autochtone représente aujourd'hui un atout ou un stigmate en milieu urbain. Comment est vécue l'identité autochtone par la communauté nahua de Cuernavaca? Quelles stratégies de reproduction et de transmission de cette identité a-t-elle mises en place en milieu urbain?

À travers ces questions, l'attention sera portée non seulement sur l'attitude des non-autochtones face à l'arrivée des migrants, mais surtout sur les réactions des autochtones eux-mêmes au milieu urbain. Il sera ainsi question de s'attarder à l'organisation sociale du quotidien vécu par la communauté nahua, de même qu'à la nature des liens établis tant avec la population urbaine qu'avec les membres de leur famille demeurées dans le Guerrero. L'examen de ces deux aspects façonnant l'établissement des migrants à Cuernavaca se fera principalement à travers les prismes de la pratique artisanale et du développement de réseaux sociaux à l'intérieur de la communauté. Ces éléments jouent effectivement un rôle dans la transmission des valeurs parentales et de la cosmovision nahua aux nouvelles générations, qui grandissent ou qui naissent parfois même en ville. L'examen des nouveaux repères culturels créés au fil des années permettra de circonscrire les modes de reproduction de l'identité nahua en contexte postmigratoire.

En ce sens, cette recherche se démarque des travaux de l'anthropologue Catharine Good Eshelman, qui se penche aussi sur l'identité autochtone chez les Nahuas du Haut Balsas. Alors que cette chercheuse s'intéresse surtout aux impacts de la migration et du développement de l'artisanat sur l'identité autochtone des villageois et la vie sociale dans le Guerrero, il sera ici question des effets de la migration sur l'identité des migrants et de l'adaptation de leur vie sociale au milieu urbain. C'est l'expérience des migrants eux-mêmes qui sera examinée, et non les transformations opérées dans les villages du Guerrero en réponse aux vagues migratoires récentes.

1.3 Structure du mémoire

Un premier chapitre fera état des concepts théoriques qui sous-tendent cette recherche, soit l'identité ethnique et l'artisanat. Ce chapitre se terminera par les choix méthodologiques effectués afin de mener à bien cette recherche.

Puis, le contexte général des migrations autochtones de l'État du Guerrero vers celui de Morelos, plus particulièrement vers la ville de Cuernavaca, sera présenté. Une attention particulière sera portée à l'établissement résidentiel des migrants, de même qu'à l'école primaire bilingue du quartier, qui assure un enseignement en espagnol et en nahuatl. Ce portrait général de la communauté nahua de Cuernavaca sera complété par une présentation de l'attitude des autochtones et des non-autochtones à l'égard des deux langues d'usage dans le quartier.

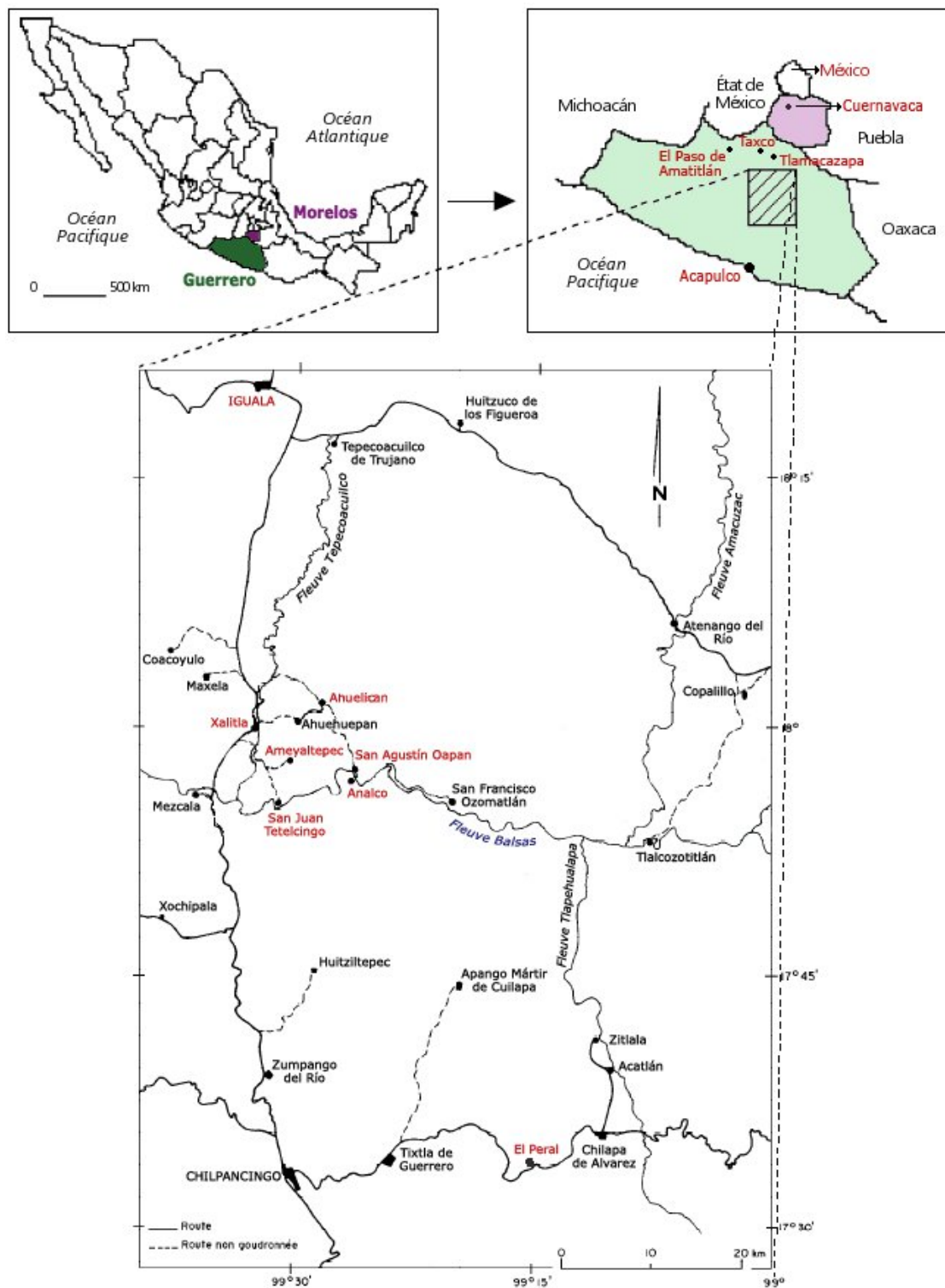
Ensuite, l'artisanat, élément central de cette recherche, sera approfondi. C'est en effet le développement de la production artisanale chez les Nahuas qui les a amenés à migrer vers Cuernavaca et qui a façonné leur établissement en milieu urbain. Après une présentation de l'insertion des migrants sur la place publique et sur le marché de l'emploi par le biais de l'artisanat, ce chapitre abordera l'influence de la production artisanale sur le quotidien des Nahuas à Cuernavaca. Il se terminera par une présentation des différentes stratégies ayant instauré l'artisanat en un marqueur identitaire collectif.

Un dernier chapitre s'intéressera à la reconfiguration de la communauté nahua à travers l'expérience migratoire. D'une part, il s'agira de s'attarder au maintien des liens avec le village d'origine des migrants, de même qu'aux relations sociales entretenues à l'intérieur de la communauté. À cet effet, la participation des migrants aux activités sociales villageoises et leur tendance à favoriser l'endogamie constituent des marqueurs importants de reproduction sociale et identitaire. D'autre part, il sera question des stratégies adoptées par les Nahuas, à travers l'expansion territoriale, dans la création d'une communauté étendue possédant la région du Haut Balsas comme noyau.

Finalement, nous reviendrons sur les stratégies de reproduction et de transmission de l'identité nahua à Cuernavaca. Elle se terminera par une discussion

portant sur les applications possibles des conclusions de cette recherche, ainsi que sur les pistes de réflexion qui en découlent.

Figure 1. Carte de la région du Haut Balsas, dans l'État du Guerrero



Source : Adaptation de Hémond, 1997 : 11.

2. CADRE THÉORIQUE ET MÉTHODOLOGIE

2.1 Cadre théorique

2.1.1 Présentation du cadre conceptuel

Dans le cadre de cette recherche portant sur la reproduction et la transmission de l'identité nahua, il convient en premier lieu de définir le concept d'identité, plus précisément celui d'identité ethnique. Comme ce concept constitue le point central de la problématique, l'approche utilisée dans cette recherche sera présentée, à la lumière des explications issues de différents courants théoriques.

Une seconde partie se penchera sur la notion d'artisanat. Bien qu'il ne constitue pas en soi un concept théorique, l'artisanat revêt dans le cadre de cette recherche un sens particulier allant au-delà de sa constitution matérielle. En effet, l'artisanat joue un rôle social majeur chez les migrants nahuas : il a contribué non seulement au développement des mouvements migratoires, mais aussi à l'insertion des migrants en ville et au maintien de contacts avec leur région natale. Présent à la fois dans les villages d'origine et dans les destinations migratoires, il agit à titre de vecteur de communication entre Nahuas, de même qu'entre autochtones et non-autochtones. La valeur sociale de l'artisanat fait en sorte que cette notion mérite d'être approfondie.

2.1.2 L'identité ethnique

C'est au début du XX^e siècle que le concept d'ethnicité émerge en sciences sociales. Dans *Économie et société* (1971 [1921]), Max Weber tente de définir cette notion en cherchant une définition universelle des groupes ethniques. Ne parvenant pas à identifier les traits culturels définitoires de l'identité ethnique, il établit les bases d'une approche constructiviste de l'ethnicité en « plaçant l'accent sur la communalisation plutôt que sur la communauté ethnique, sur le processus qui engendre la formation du groupe » (Juteau, 1996 : 98). Ainsi, le sentiment d'appartenance à un groupe ethnique repose sur le fait que les membres d'un même groupe ethnique reconnaissent d'eux-mêmes partager un passé et des ancêtres communs. L'identité ethnique relève donc de la dimension subjective.

Dans la même optique, cette notion est reprise par Fredrick Barth en 1969. Dans *Les groupes ethniques et leurs frontières*, il apporte un nouveau point de vue relativement aux relations interethniques : l'ethnicité, selon Barth, se fonde sur le maintien de frontières entre le Nous et le Eux, frontières basées sur différentes caractéristiques culturelles auxquelles s'identifient des groupes distincts par des processus d'inclusion et d'exclusion (Barth, 1995 [1969]).

À la différence de Barth, qui voit les marqueurs ethniques comme les éléments stables de la structure, les éléments culturels retenus dans la définition identitaire des individus seront ici considérés comme pouvant varier dans le temps et à l'intérieur d'une même communauté : « la question ethnique revient alors à l'appropriation subjective de ces éléments à la fois auto-référents, mais destinés également à démarquer le groupe des autres » (Schaffhauser, 2000 : 33-34). L'identité doit ainsi être conçue comme une interprétation subjective qui marque la singularité d'un groupe du fait qu'il diffère d'une autre collectivité avec laquelle il entretient certains contacts.

Loin d'être définie selon des facteurs homogènes d'une situation à l'autre, l'expression de l'identité consiste plutôt en l'articulation d'une communauté autour d'éléments culturels variables qui marquent une frontière mouvante entre le Nous et le Eux. Il apparaît en effet impossible d'identifier tous les éléments précis caractérisant une identité particulière, surtout dans un contexte où les rapports sociaux entre les groupes sont en transformation. Cette recherche se démarque en cela de plusieurs études portant sur les autochtones, dans lesquelles les auteurs tendent généralement à réduire l'identité autochtone à un état qui reposerait sur l'usage d'une langue vernaculaire, l'attachement à un territoire donné et la perpétuation de coutumes dites traditionnelles (Chiodi, 1992 : 145). Au contraire, l'identité autochtone sera ici conçue comme une construction sociale basée sur la sélection d'éléments culturels variés dont l'importance découle des relations sociales entretenues avec les non-autochtones.

Deux dynamiques sociales distinctes peuvent effectivement définir les communautés autochtones du Mexique. D'une part, c'est l'imaginaire national qui reconnaît l'existence de deux groupes distincts, soit les autochtones et les non-autochtones : « il ne peut y avoir d'indianité si celle-ci ne fait pas signe, c'est-à-dire s'il

n'existe pas de conditions sociales qui favorisent les représentations de l'indianité dans la société mexicaine » (Schaffhauser, 2000 : 60). Le fait autochtone est ainsi reconnu comme tel lorsque certaines communautés minoritaires partagent des traits qui caractérisent, aux yeux de l'ensemble de la population, une distinction suffisamment importante pour qu'elles soient désignées d'autochtones. Dans le cas des Nahuas demeurant à Cuernavaca, ils sont généralement identifiés par les non-autochtones sur la base de l'usage du nahuatl sur la place publique, de la pratique artisanale comme mode de subsistance et du port des vêtements autochtones par les migrants.

D'autre part, les collectivités dites autochtones doivent en retour accepter cette désignation, ce qui se rapporte à la subjectivité inhérente à l'appartenance ethnique. Ainsi, l'existence de groupes autochtones au Mexique souligne l'importance de se pencher non seulement sur les dynamiques sociales internes à ces groupes, mais aussi sur la relation permanente entre les autochtones et les non-autochtones : « ethnicity is an aspect of relationship, not a cultural property of a group » (Eriksen, 1993 : 34). En effet, les relations développées entre les autochtones et la société nationale depuis la conquête relèvent d'une dynamique particulière mettant en évidence les différences entre ces deux groupes. Il en a découlé l'institutionnalisation des autochtones en un groupe social distinct sur le plan national. De plus, dans le cas précis des Nahuas du Guerrero, leur insertion dans l'espace public marchand de Cuernavaca a mené à la création de différents types de relations sociales entre les migrants et les non-autochtones, qu'ils soient des touristes locaux ou internationaux. Présentées en profondeur dans les chapitres suivants, elles reposent sur la reconnaissance des différences et de l'altérité, autant de la part des autochtones que de celle des touristes. Teintées par l'attitude des touristes nationaux et internationaux à l'égard des vendeurs d'artisanat, ces relations sont aussi façonnées par les agissements des migrants et le statut qu'ils se sont créé au fil des décennies et qui continue de se transformer aujourd'hui.

L'identité n'est ainsi pas conçue comme découlant de marqueurs culturels fixes. Néanmoins, la culture partagée par les acteurs sociaux se réclamant d'une même appartenance ethnique ne peut être entièrement écartée. Gilberto Giménez, sociologue mexicain se penchant sur les concepts d'identité et de culture, apporte la notion de

répertoire culturel, qui consiste en un ensemble de composantes culturelles et de facteurs d'enculturation présents dans un certain milieu. Selon Giménez, l'identité ethnique est construite en fonction de l'articulation des trois niveaux du répertoire culturel. Le premier fait référence aux variables propres à chaque membre de la communauté, par exemple l'âge, le sexe, l'éducation. Le second niveau se réfère quant à lui aux facteurs sociaux qui caractérisent le milieu dans lequel évolue la communauté : la famille, la classe sociale, la région et le groupe ethnique en font partie. Finalement, le troisième et dernier niveau se rapporte aux facteurs culturels qui encadrent la vie sociale, comme c'est le cas des valeurs, des rôles, des normes et des sous-cultures. Tous ces éléments influencent à divers degrés les définitions identitaires, qui prennent différentes formes selon le contexte et les changements sociaux vécus par un groupe (Giménez, 2004 : 2).

L'articulation en trois niveaux des éléments faisant partie des répertoires culturels s'avère tout à fait pertinente dans le cas de l'identité autochtone en contexte migratoire. Elle illustre non seulement la complexité du processus de construction identitaire, mais aussi la pertinence de se pencher sur l'identité au fil des étapes du parcours migratoire, de même qu'à travers les expériences vécues par les différentes générations. En effet, le contexte social et culturel de la destination urbaine comporte souvent des différences par rapport au contexte du lieu d'origine rural, particulièrement en ce qui concerne les instances de socialisation.

On observe ainsi, dans le cas des migrants nahuas, que des considérations différentes par rapport à l'identité ethnique autochtone ont été adoptées lors de l'établissement des migrants en ville, puisque les répertoires culturels disponibles ne sont plus les mêmes : « ethnicity and social identities in general are relative and to some extent situational » (Eriksen, 1993 : 30). C'est d'ailleurs après avoir migré dans les milieux urbains et être entrés en relation avec les non-autochtones que les autochtones prennent conscience de leur ethnicité; l'identité ethnique peut alors prendre un sens et une importance différents à leurs yeux (Beaucage, 1996 : 14). C'est ce qui est observé chez les migrants nahuas établis en milieu urbain, peu importe qu'ils demeurent à Cuernavaca ou dans d'autres villes : la migration leur a permis de porter un nouveau regard sur leur village d'origine et de prendre davantage conscience des différences

entre leur culture autochtone et celle qui prévaut en ville. Par exemple, les Nahuas établis à Acapulco, confrontés à la culture nationale majoritaire, ont ressenti le « besoin de recréer une communauté », notamment en se regroupant sur le plan résidentiel (Goloubinoff, 1997 : 223). À l'instar des migrants de Cuernavaca, le contact continu avec la société nationale en milieu urbain amène les migrants à adopter des points de vue nouveaux à l'égard de leur identité ethnique.

Dans cette optique, la dynamique urbaine se doit d'être considérée lorsqu'il est question des migrations autochtones. Cette dimension urbaine occupe effectivement une place importante du fait qu'elle implique une nouvelle façon d'entrer en relation avec le milieu. Dans le cas des migrants autochtones, cette relation diffère de celle qui prévaut dans les milieux ruraux en ce qui a trait notamment à l'occupation de l'espace et aux relations interethniques. Ces relations, qui mobilisent de nouveaux éléments du répertoire culturel, ne sont pas les mêmes pour les parents qui ont migré que pour leurs enfants nés en ville (Giménez, 2004 : 19).

Cuernavaca est un exemple intéressant de l'occupation de l'espace par les migrants autochtones. Alors que les études portant sur les migrations rurales-urbaines font généralement état de l'articulation du quotidien des migrants autour du village d'origine et de la ville d'établissement (Pérez Ruiz, 1993; Vivar Quiroz, 2008), l'analyse de la spatialité chez les Nahuas relève de trois lieux fondamentaux. Le village d'origine est ainsi mis en perspective non seulement avec le lieu de résidence, soit Chulavista, mais aussi avec le lieu de travail, c'est-à-dire les principaux points touristiques du centre de la ville. L'identité nahua, dont les fondements demeurent les mêmes à travers ces trois endroits, est néanmoins redéfinie en fonction des rapports sociaux qui y sont entretenus par la communauté; ces relations sociales incluent simultanément des non-autochtones et des migrants nahuas possédant un parcours migratoire distinct. Le rapport au milieu, dans ces trois endroits, est lui aussi affecté par l'appropriation de l'espace par les autochtones au fil du temps et par le sens qu'ils attribuent à chacun d'eux. Ainsi, il sera intéressant de se pencher sur le fait qu'être autochtone ne possède pas nécessairement la même signification en fonction du lieu où se trouvent les membres de la communauté à un moment précis.

De plus, Giménez apporte la notion d'acteur social, qui revêt un caractère particulier en ville. Selon lui, pour être considéré comme un acteur social du milieu urbain, il ne suffit pas de résider en ville, mais il faut aussi être « engagé dans la dynamique urbaine » et développer un sentiment d'appartenance au milieu (Giménez, 2004 : 24). Il sera donc pertinent de se pencher sur les réseaux sociaux développés par les migrants, autant avec les autochtones qu'avec les non-autochtones, puisque l'insertion dans les réseaux urbains façonne le sentiment d'appartenance au milieu. La définition identitaire des autochtones migrants pourra alors présenter des changements en raison de leur nouveau milieu de vie et des répertoires culturels mis à leur disposition par leurs réseaux sociaux, par exemple la famille ou les amis.

En somme, l'identité ethnique sera ici conçue dans une optique constructiviste, c'est-à-dire qu'elle se définit à partir d'éléments culturels variables d'un individu à l'autre, et aussi chez un même individu tout au long de sa vie. Les éléments définitoires de l'identité autochtone urbaine ne sont ainsi pas fixes et dépendent des relations entretenues entre autochtones et non-autochtones. L'identité se basera aussi sur une articulation des répertoires culturels et des caractéristiques du milieu urbain, tout en étant continuellement réactualisée en fonction des changements qui surviennent aux niveaux social et résidentiel.

2.1.3 L'artisanat

La définition de l'artisanat ne fait pas l'objet d'un consensus à travers la littérature. Sur le plan terminologique, plusieurs divergences sont observées : certains parlent effectivement d'artisanat (Schaffhauser, 2000; Piétri-Lévy, 1991), mais d'autres font plutôt référence aux notions d'art populaire (García Canclini, 1993) ou simplement d'art (Good Eshelman, 1996; Amith, 1995a). Le terme « artisanat » sera ici retenu pour désigner l'ensemble de ces appellations, puisque c'est celui qui reflète le mieux les propos utilisés par les Nahuas de Cuernavaca, qui se décrivent eux-mêmes comme étant des artisans.

Sur le plan technique, il existe aussi une multitude de points de vue cherchant à définir l'artisanat. En effet, de la même manière que l'identité est construite en fonction

de critères variables selon les individus, l'artisanat ne possède pas de caractéristiques fixes : « [it] cannot be defined [...] according to some a priori essence [...] : there is no intrinsic element – for example the fact that they are handmade – that is sufficient, nor can the problem be solved by an accumulation of several such elements » (García Canclini, 1993 : 29). Ainsi, l'artisanat sera défini non pas en fonction de caractéristiques propres aux objets, mais en fonction du rôle qu'il joue au sein des groupes producteurs et consommateurs. C'est cette dimension de l'artisanat qui sera mise en valeur dans cette recherche. Il ne sera donc pas forcément question des formes matérielles que prend l'artisanat nahua, mais plutôt de sa fonction sociale.

Tout comme l'identité autochtone est construite à travers le contact entre le Nous et le Eux, l'artisanat se définit par les relations qu'il engendre durant ses phases de production et de commercialisation, de même que par les dynamiques sociales qui en découlent. En effet, bien qu'à l'intérieur des frontières du Nous autochtone l'artisanat puisse accomplir des fonctions de reproduction culturelle (Good Eshelman, 2004 : 145), il acquiert une signification particulière lorsqu'il est mis en relation avec le Eux, représenté ici par les consommateurs mexicains non autochtones et les touristes internationaux. En effet, loin d'être confiné à des fonctions internes de transmission culturelle, l'artisanat, par le biais de sa commercialisation, établit un lien entre les autochtones et la société nationale. En ce sens, il contribue à établir la communication entre ces deux groupes : alors que les autochtones bénéficient de la vente artisanale pour faire reconnaître à une plus grande échelle leur savoir-faire, les Mexicains non autochtones y voient un reflet des cultures précolombiennes (Oettinger, 1995 : 102). À leurs yeux, l'artisanat est défini essentiellement par son mode de fabrication manuel qui « assur[e] une production à petite échelle », par opposition à la production industrielle (Gobeil, 1982 : 12).

L'artisanat revêt donc un rôle historique important aux yeux des consommateurs nationaux : contrairement aux articles fonctionnels utilisés quotidiennement, les objets artisanaux sont principalement reconnus par les touristes pour leur référence aux origines de la nation mexicaine et à la survie des peuples autochtones depuis les cinq derniers siècles (García Canclini, 1993 : 82). Cette considération historique leur confère

une authenticité et un exotisme soulignant les différences culturelles entre le vendeur et l'acheteur, tout en accentuant l'individualité de ce dernier (Gormsen, 1991 : 31). Ces critères d'authenticité et d'exotisme s'avèrent d'ailleurs fréquemment recherchés par plusieurs touristes qui demandent, dans les marchés de Cuernavaca et de México, si les articles qu'ils s'approprient à acheter ont été confectionnés à la main. Un vendeur a même pris l'initiative d'afficher à côté de ses produits une photo de lui-même en train de peindre, afin de convaincre les touristes qui le soupçonnent d'avoir recours à des procédés industriels dans leur confection.

Cet exemple illustre les conséquences de la rencontre entre les consommateurs et les artisans autochtones, c'est-à-dire l'ethnisation et, paradoxalement, l'homogénéisation de la production artisanale. Alors que les consommateurs perçoivent l'artisanat comme un reflet des cultures autochtones dites authentiques, ils y apposent une « étiquette ethnique » qui réduit la marge de manœuvre des artisans quant à l'innovation technique. Bien qu'il leur soit possible de remanier les caractéristiques de leurs créations, ils sont souvent contraints d'invoquer et de reproduire leur ethnicité à travers les produits afin de répondre aux attentes du marché (Amith, 1995a : 91). Les autochtones sont parfois même considérés, à l'image de la marchandise qu'ils produisent, comme formant un ensemble homogène essentiellement caractérisé par la pratique de l'artisanat (Schaffhauser, 2000 : 242). Cette idée trouve d'ailleurs écho chez les Nahuas établis à Cuernavaca, parmi lesquels l'artisanat joue un rôle important quant à la cohésion sociale.

Ainsi, loin d'être uniquement une marchandise commerciale, l'objet artisanal sera ici conçu à travers les liens sociaux qu'il crée tout au long des étapes de sa production et de sa commercialisation. Son importance ne réside donc pas dans son essence même, c'est-à-dire dans ses caractéristiques matérielles ou visuelles, mais dans les différentes fonctions sociales qu'il occupe : il sera considéré comme étant « a process rather than an outcome » (García Canclini, 1993 : 30). Parmi ses principales fonctions se trouvent l'établissement d'une communication interculturelle avec la société nationale ainsi que l'ethnisation à la fois des artisans et de leur production. En ce sens, le concept d'artisanat partage le caractère constructiviste qui a servi à l'élaboration de la

notion d'identité : tous deux sont définis à travers le contact permanent entre autochtones et non-autochtones en milieu urbain, et ils font l'objet d'une interprétation subjective de la part des autochtones en lien avec les relations sociales entretenues en milieu urbain.

2.2 Méthodologie

2.2.1 L'observation participante

La collecte des données utilisées dans ce mémoire a été effectuée lors d'un terrain de recherche à Cuernavaca, au Mexique, du 15 juillet au 2 octobre 2010. Avant le départ, il avait été décidé que la transmission de l'identité autochtone serait observée en lien avec l'une des seules institutions du quartier, une école autochtone bilingue (espagnol et nahuatl). Ne résidant pas dans ce même quartier, je comptais sur l'école, où j'ai donné des cours d'été aux enfants, pour faciliter mon insertion sur le terrain et pour entrer en contact avec les familles autochtones. Cependant, il s'est avéré qu'aucun des enfants qui assistaient aux cours n'était autochtone, ce qui ne m'aidait pas à connaître les membres de la communauté et à démarrer la collecte de données. J'ai ensuite pris conscience que, contrairement à ce que j'avais imaginé avant mon arrivée, l'éducation bilingue ne constitue pas une priorité pour les parents autochtones, qui inscrivent en grande majorité leurs enfants dans une autre école unilingue de Cuernavaca.

C'est alors que je me suis intéressée davantage à la production et à la vente d'artisanat, qui jouent un rôle beaucoup plus important que la scolarisation en nahuatl dans la reproduction et la transmission de l'identité autochtone. Une grande partie de l'observation a ainsi été effectuée sur les lieux de vente de l'artisanat, soit le *zócalo* (place centrale) et le marché d'artisanat. De plus, j'ai partagé le quotidien des artisans qui demeurent durant la journée à Chulavista pour peindre la poterie et confectionner des bijoux. Quelques-uns m'ont enseigné les rudiments de la peinture, tandis que d'autres m'ont offert de les accompagner lors de l'achat des poteries ou lors de la foire de Tlaltenango, une fête religieuse de Cuernavaca durant laquelle plusieurs artisans vendent leurs produits.

Par conséquent, l'orientation de la recherche a été modifiée, ayant dorénavant l'artisanat comme axe d'approche principal plutôt que l'éducation. L'observation dans l'école a tout de même été poursuivie une fois l'année scolaire commencée, puisque certains élèves autochtones y sont inscrits. De plus, le contact avec les enseignants a été profitable : cherchant à valoriser la culture autochtone et le nahuatl auprès des jeunes, ils s'insèrent dans une optique de valorisation et de transmission de l'identité autochtone.

L'observation participante dans la communauté nahua de Cuernavaca a été complétée par un séjour au village de San Agustín Oapan, dans le cadre de la fête patronale qui s'y est déroulée du 27 au 30 août 2010. Ce court séjour m'a permis non seulement de connaître le milieu d'origine des migrants, mais aussi d'établir des parallèles avec les milieux de vie recréés à Cuernavaca en continuité avec la vie au village. Par la même occasion, j'ai pu tisser des liens plus facilement avec les migrants résidant à Cuernavaca, ce qui a facilité la tenue d'entretiens avec certains d'entre eux.

2.2.2 Les entretiens

En plus de l'observation participante, dix-huit entretiens semi-dirigés ont été menés auprès d'autochtones originaires du Guerrero, ainsi que de non-autochtones résidant dans la « quatrième section »⁴ de Chulavista ou impliqués dans les activités éducatives de l'école primaire du quartier. Ces entretiens, qui se sont tous déroulés en espagnol, ont permis d'obtenir un portrait précis de l'expérience migratoire des informateurs et de leur établissement à Cuernavaca, de même que de leur opinion quant à plusieurs enjeux inhérents à la vie urbaine : la transmission du nahuatl, la participation aux activités artisanales familiales, les liens maintenus avec la communauté d'origine et les relations interethniques. La durée de chaque entrevue varie entre 45 minutes et deux heures. Le schéma d'entrevue était le même pour tous les autochtones, mais comportait pour les non-autochtones quelques modifications en fonction de leurs liens avec la communauté nahua.

Avant le début des entrevues, les informateurs ont pu choisir d'accepter ou non l'enregistrement audio; deux d'entre eux l'ont refusé. Ils ont aussi décidé de l'endroit où

⁴ Les municipalités mexicaines sont subdivisées en sections, à des fins de recensement et de regroupement pour les élections.

se dérouleraient les entrevues, qui ont eu lieu dans leur demeure, au *zócalo*, au marché ou dans l'école primaire du quartier. Dans la mesure du possible, les informateurs se trouvaient seuls avec moi durant toute l'entrevue. Cependant, comme plusieurs entrevues ont eu lieu au domicile des informateurs ou sur leur lieu de travail, la discussion a souvent été interrompue par des interventions des autres membres de la famille ou par l'arrivée de clients. Certaines interventions familiales se sont avérées enrichissantes, en ce sens que les intervenants donnaient parfois leur point de vue sur différentes questions ou apportaient des précisions aux propos de l'informateur. Cependant, certains commentaires étaient adressés à l'informateur en nahuatl et il s'ensuivait parfois de brèves discussions desquelles je me trouvais exclue. Il en résultait souvent un certain manque d'intérêt envers mes questions, qui se traduisait par des réponses peu approfondies et possiblement influencées par les propos tenus par les autres membres de la famille présents.

L'échantillon d'informateurs a été constitué sur place, au fil des rencontres. L'objectif initial était de mener des entrevues avec autant d'hommes que de femmes, mais cela n'a pas été possible. En effet, les femmes étaient beaucoup plus accessibles, puisque ce sont surtout elles qui vendent l'artisanat sur la place publique, alors que les hommes restent plus souvent à la maison pour peindre. Il s'est aussi avéré que les femmes avaient tendance à se confier davantage que les hommes, ce qui rendait la tenue d'entretiens plus aisée avec elles.

De plus, il aurait été préférable de mener un nombre similaire d'entretiens avec des migrants originaires de San Agustín Oapan et d'Ameyaltepec, mais la disponibilité des informateurs ainsi que le hasard des rencontres ont fait en sorte que la majorité des autochtones interrogés proviennent de San Agustín Oapan. L'observation participante a néanmoins été effectuée en parts égales auprès des migrants issus de ces deux villages, et des discussions informelles avec les Nahuas d'Ameyaltepec ont été incluses dans le corpus de données issues du terrain : cela permettra aux données analysées d'être représentatives des expériences des migrants originaires des deux villages.

Le choix des informateurs a ainsi plutôt été effectué en fonction de la variable générationnelle, qui est apparue au fil de l'observation comme étant déterminante quant

au sentiment d'appartenance à la communauté d'origine et aux attitudes par rapport à la transmission de l'identité autochtone. En effet, les données recueillies sont fortement influencées par l'âge des informateurs au moment de leur arrivée à Cuernavaca, de même que par leur rang occupé au sein de la famille. La première génération est ici représentée par les parents nés au village et ayant pris la décision de migrer avec leurs jeunes enfants; âgés de 44 à 65 ans, ils sont arrivés parmi les premiers à Chulavista et sont aujourd'hui tous grands-parents. La seconde génération désigne les enfants des premiers migrants, peu importe qu'ils soient nés au village ou en ville, et sont aujourd'hui tous parents de jeunes enfants âgés d'un à seize ans. Quant aux informateurs de la troisième génération, ils possèdent un profil fort similaire à ceux de la deuxième génération, à la différence qu'aucun d'entre eux n'a encore d'enfants. En effet, les migrants qui n'ont pas encore d'enfants semblent adopter des attitudes par rapport à la transmission de l'identité autochtone qui s'avèrent différentes de celles de leurs aînés.

De plus, afin d'obtenir des données représentatives de l'ensemble des migrants, des entretiens individuels ont été effectués, lorsque possible, auprès de deux à quatre membres d'une même famille, appartenant tous à différentes générations. Puisque les informateurs d'une même unité domestique possèdent un historique familial et un parcours migratoire semblables, cet échantillonnage a permis de mettre en valeur les différences d'opinions et de points de vue en fonction de la variable générationnelle.

Le tableau I de la page suivante présente le profil général des informateurs ayant pris part à des entretiens semi-dirigés :

Tableau I. Échantillon des informateurs ayant participé aux entretiens semi-dirigés

	Âge	Sexe	Lieu d'origine (ville ou village, État)	Génération
<i>Autochtones</i>	65	Féminin	Ameyaltepec, Guerrero	1
	60	Féminin	San Agustín Oapan, Guerrero	1
	56	Masculin	San Agustín Oapan, Guerrero	1
	44	Féminin	San Agustín Oapan, Guerrero	1
	36	Masculin	San Agustín Oapan, Guerrero	2
	33	Masculin	Ameyaltepec, Guerrero	2
	26	Masculin	Tlamacazapa, Guerrero	2
	26	Féminin	Analco, Guerrero	2
	26	Féminin	San Agustín Oapan, Guerrero	2
	25	Masculin	San Agustín Oapan, Guerrero	3
	22	Féminin	San Agustín Oapan, Guerrero	3
	19	Féminin	San Agustín Oapan, Guerrero	3
	18	Féminin	San Agustín Oapan, Guerrero	3
<i>Non autochtones</i>	75	Féminin	El Paso de Amatlán, Guerrero	1
	70	Masculin	Cuernavaca, Morelos	1
	40	Masculin	Cuernavaca, Morelos	2
	45	Féminin	Taxco, Guerrero	2
	24	Féminin	El Peral, Guerrero	2

2.2.3 *L'analyse des données*

Les données qui ont servi à l'analyse ne sont cependant pas issues uniquement des entretiens semi-dirigés. Toutes les discussions informelles, de même que les observations portant sur les interactions entre les membres de la communauté, étaient consignées dans un cahier de notes à la fin de chaque journée. En effet, étant hébergée chez une famille non autochtone ne résidant pas à Chulavista, je me retirais tous les soirs de mon milieu d'observation. Il m'était alors possible de partager mes impressions avec les membres de cette famille et de discuter avec eux des propos entendus durant la journée : cela me permettait de prendre un recul nécessaire par rapport à mon objet de recherche et de clarifier mes idées avant de retourner auprès de mes informateurs le lendemain. Certains ajustements ont ainsi facilement été apportés à la grille d'entretien et au déroulement du terrain.

Au retour du terrain de recherche, tous les enregistrements des entrevues ont été transcrits sous forme de verbatim. Les transcriptions ont ensuite été codées avec le programme QDA Miner avant de faire l'objet d'une analyse qualitative. Les données

issues des entretiens enregistrés ont ainsi pu être mises en relation avec les propos tenus dans le cadre de discussions informelles.

Il s'avère en effet intéressant de comparer le discours des informateurs lors des entrevues enregistrées et leurs pratiques quotidiennes. Un certain décalage entre les actes rapportés et les comportements observés ressort parfois lors de la comparaison entre les entretiens et les observations : « People round off, in other words, and report behavior according to rules of central tendency » (Bernard, 1994 : 235). Ces données biaisées constituent la principale limite inhérente aux entretiens semi-dirigés, du fait qu'ils contribuent « à la production d'un savoir socialement construit » plutôt qu'à une expression objective de la réalité de l'informateur (Gauthier, 2003 : 295). Leur mise en relation avec les observations du quotidien des autochtones, de même qu'avec les informations issues des discussions informelles, permet cependant de contourner le problème représenté par les données biaisées. Il est ainsi possible de mieux comprendre les comportements des informateurs et de dresser un portrait plus précis des stratégies identitaires chez les Nahuas résidant à Chulavista.

3. CONTEXTE MIGRATOIRE ET PORTRAIT DE CHULAVISTA

3.1 La migration des autochtones du Guerrero

3.1.1 Historique des migrations internes au Mexique

Après la conquête du Mexique par Hernán Cortés en 1521, le régime de l'*encomienda* attribue les communautés autochtones aux vétérans, avec mission de les convertir, en profitant de leur force de travail. Devant les abus et l'effondrement démographique, rapportés au roi par Bartolomé de Las Casas et d'autres religieux, les Nouvelles Lois des Indes établiront en 1542 une ségrégation résidentielle. La majorité des autochtones seront maintenus dans les milieux ruraux, à l'écart des centres urbains où s'établissent les Espagnols : ce sont désormais des fonctionnaires (*corregidores*) qui distribueront la main-d'œuvre autochtone entre les mines, les grands chantiers et les ateliers (*repartimiento*). Après l'accaparement des terres arables par l'élite coloniale, aux XVII^e et XVIII^e siècles, beaucoup d'entre eux se retrouvent inclus dans les *haciendas*, un système de grande exploitation agricole qui attache les autochtones à la terre pour le compte de l'aristocratie des *criollos*, descendants d'Espagnols (Beaucage, 1996 : 8-9). Cette situation perdure durant les périodes coloniale et d'indépendance (Wright, 1976 : 31; Molinari Soriano, 1979 : 37). Au milieu du XIX^e siècle, la suppression des titres fonciers communautaires, à la suite des réformes libérales (*Leyes de la Reforma*) accroît encore la proportion d'autochtones dépendant des *haciendas* (Beaucage, 1996 : 9).

En 1910, la Révolution mexicaine met fin au système des *haciendas*. Dans les années 1930, l'application de la Réforme agraire permet à beaucoup d'autochtones et de non-autochtones de recevoir des concessions de terres, sous la forme d'*ejidos*. Rares sont alors ceux qui entament des démarches menant à une migration vers la capitale. En effet, ces déplacements nécessitent beaucoup d'initiative en raison des réseaux de communication et de transport peu développés. Ce sont plutôt les anciens propriétaires non autochtones, plus fortunés, qui migrent vers les villes (Wright, 1976 : 33-35).

À partir de 1940, le Mexique connaît une rapide croissance économique, qui va de pair avec l'industrialisation et l'urbanisation du pays. Les écarts se creusent entre les

revenus des agriculteurs et ceux des ouvriers et employés en ville. De plus, les réseaux de transport et de communication se développent considérablement. Dans ce contexte, les migrations autochtones augmentent progressivement et la grande majorité de ces migrants s'établit à México, ainsi que dans des grandes villes de province comme Guadalajara ou Monterrey (Wright, 1976 : 35-40).

La décennie suivante marque la consolidation importante des mouvements migratoires causés par la croissance industrielle et urbaine. L'augmentation rapide de la population rurale se traduit par un manque d'emplois disponibles et de terres rentables, entraînant de plus en plus de paysans, dont les autochtones, dans la pauvreté (Vivar Quiroz, 2008 : 46). Le principal pôle d'attraction demeure México (Schaffhauser, 2000 : 43), mais on note déjà certaines tendances quant aux soldes migratoires différentiels de certaines régions. L'État du Guerrero, périphérique et doté de terres assez pauvres, enregistre un solde migratoire négatif qui ne fera que s'accroître au fil des décennies, alors que l'État de Morelos, fertile et situé près des marchés de la capitale, recevra un nombre croissant de migrants (Bolay, 1986 : 48).

Une multitude de motifs est évoquée pour expliquer les migrations autochtones du Guerrero vers les centres urbains du pays, notamment une diminution de la rentabilité des terres agricoles en raison de la surexploitation des terres et même de changements climatiques, une absence de services sanitaires et sociaux, une importante croissance démographique en milieu rural, ainsi que de meilleures opportunités d'emploi en ville (Rubio et al., 2000 : 26-27). On voit ainsi apparaître, dès les années 1950, une migration saisonnière principalement masculine pour compenser l'improductivité des terres. Afin d'apporter à leur famille demeurée au village un revenu d'appoint, ces migrants vont travailler aux récoltes dans les régions de grande agriculture capitaliste (le Sinaloa, le Bajío, la côte du Veracruz), ou prennent part à des activités salariées complémentaires à l'agriculture, par exemple le travail domestique en ville et la vente ambulante d'artisanat et de produits divers (Arizpe, 1985 : 17). C'est précisément cette dernière voie qu'ont empruntée les migrants nahuas originaires du Guerrero depuis la moitié du siècle dernier, afin de faire face à l'improductivité des terres dont plusieurs étaient alors propriétaires.

3.1.2 *Antécédents migratoires des Nahuas du Guerrero*

Les communautés nahuas du Haut Balsas, d'où proviennent la plupart des autochtones établis à Chulavista, sont issues d'une longue tradition migratoire liée au commerce. Ces antécédents remontent à la fin du XIX^e siècle, alors que les résidents de ces villages achètent de grandes quantités de sel de mer produit le long de la côte pacifique pour les revendre, en tant que marchands ambulants, dans les villes et villages des environs. Ce commerce du sel, qui relie de nombreux villages sur une distance de plus de 130 kilomètres, est souvent pratiqué durant la saison sèche en tant que complément à l'agriculture (Good Eshelman, 1995 : 8-9).

À la fin des années 1930, les villageois doivent cesser de participer au commerce du sel alors que la nouvelle autoroute reliant Acapulco à México permet de transporter la marchandise en camions (Amith, 1995b : 143). Quelques familles se consacrent dorénavant à temps partiel à la commercialisation à petite échelle d'aliments et de produits artisanaux, toujours en complément à l'agriculture. Les femmes de San Agustín Oapan et d'Ameyaltepec fabriquent alors à des fins commerciales des poteries en terre cuite ornées de pigments naturels. Elles consistent le plus souvent en des récipients de toutes sortes (Figure 2), mais comprennent aussi des masques et des figurines. Modelées à la main par les femmes, elles sont peintes avec des pigments naturels noirs, blancs et rouges, avant d'être cuites au four.

Figure 2. Poterie peinte à Ameyaltepec avec des pigments naturels



Source : Photo de Douglas Hurd, 2008.

Initialement conçues pour l'usage domestique, ces poteries se retrouvent dans les marchés et places publiques de Xalitla, d'Acapulco, de Taxco et de Cuernavaca, qui attirent dès 1950 un bon nombre de touristes internationaux (Good Eshelman et Barrientos López, 2004 : 11). La vente de la poterie représente en ce sens une première forme de migration temporaire chez les Nahuas.

Les modèles de poteries et les motifs peints semblent correspondre aux préférences des acheteurs jusqu'en 1962, date qui marque la commercialisation d'un nouveau produit artisanal : la peinture sur *papel amate*, un type de papier produit au Mexique à partir de l'écorce d'un arbre du même nom (*Ficus spp.*) (Good Eshelman et Barrientos López, 2004 : 11). Il est introduit dans les pratiques artisanales des villageois du Haut Balsas par des artisans d'Ameyaltepec ayant obtenu une série de contrats auprès du propriétaire d'une boutique d'artisanat à México (Amith, 1995a : 60). Le *papel amate*, fabriqué par des artisans otomis à San Pablito Pahuatlán dans la Sierra Norte de Puebla (Good Eshelman, 1996 : 13), est peint à l'encre noire et à l'acrylique. Il sert de support à l'élaboration de différentes représentations, dont les plus populaires sont aujourd'hui les oiseaux et les fleurs (Figure 3), les scènes de la vie rurale et les reproductions du calendrier aztèque.

Figure 3. Peinture sur *papel amate*



Source : Photo de l'auteure, 2010.

Réalisées au village sur des feuilles achetées à Xalitla, ces peintures sont vendues dans les villes par les hommes lors de courts séjours en ville, comme c'était auparavant le cas avec la vente de la poterie. D'abord une activité économique marginale, la production et la vente de *papel amate* deviennent au fil des années ancrées dans les pratiques économiques des villages du Haut Balsas. Effectivement, le *papel amate* devient dans les années 1970 très prisé par les touristes qui en achètent en grandes quantités : un artisan raconte qu'il lui est arrivé durant cette période de vendre en moins d'une heure pour 5 000 à 7 000 pesos, soit l'équivalent du salaire habituel d'un mois entier à l'époque.

La vente d'artisanat devient ainsi rapidement un complément essentiel aux activités agricoles et parfois même la seule source de revenus (García Ortega, 2007a : 3). Tous les membres de la famille participent⁵ : le plus expérimenté trace d'abord à l'encre noire les contours des motifs, alors que le reste de sa famille en peint l'intérieur avec de la couleur. Les enfants apprennent donc les bases de la peinture sur *papel amate* vers l'âge de dix ans, étant par le fait même initiés au commerce de l'artisanat. Ce revenu permet aux familles de se procurer certains produits de base, mais sert aussi à rémunérer les paysans embauchés par les villageois propriétaires de plus grandes surfaces agricoles. Cette forme d'artisanat acquiert ainsi une importance considérable sur le plan économique.

Au fil du temps, la vente de *papel amate* passe d'un salaire d'appoint occasionnel à une activité entièrement intégrée aux activités quotidiennes du village. Les hommes effectuent alors des séjours plus fréquents en ville pour vendre leur marchandise, mais les migrations ne sont toujours que temporaires. Durant ces quelques jours passés à Cuernavaca, ils résident dans des hôtels ou dans des salles tenant lieu de dortoirs, souvent situés à proximité des centres touristiques qui attiraient alors principalement des visiteurs internationaux.

⁵ La vision nahua de la famille ne se limite pas à la seule famille nucléaire; elle se réfère aux membres appartenant à une même unité domestique et partageant l'ensemble des tâches quotidiennes. Dans le cas des migrants établis à Cuernavaca, la notion de famille inclut aussi ceux avec lesquels ils vivaient dans leur village natal, avant la migration. Ces familles étendues regroupent ainsi des individus issus de trois ou quatre générations distinctes.

Bien que de courte durée, ces déplacements fréquents permettent aux artisans de mieux connaître la ville et de tisser des liens d'amitié avec les autres vendeurs vivant une situation similaire à la leur, peu importe qu'ils proviennent ou non du même village. Ils ont ainsi l'opportunité d'échanger des conseils sur les meilleurs endroits pour vendre ou pour se loger en ville, mais aussi sur les possibilités commerciales ailleurs au pays. On retrouve ainsi aujourd'hui des commerçants nahuas originaires du Guerrero dans une cinquantaine de régions à travers le Mexique (González Chévez, 2007 : 16). De plus, depuis la fin des années 1980, les migrations nahuas vers les États-Unis, initiées en 1942 avec le Programme Bracero qui visait le recrutement de main-d'œuvre agricole, se sont intensifiées (García Ortega, 2007a; Schryer, 2007).

3.1.3 Premières migrations permanentes des Nahuas à Cuernavaca

L'État de Morelos possède plusieurs avantages qui en font une destination marchande de choix pour les Nahuas du Guerrero : le transport en autobus entre les villages du Haut Balsas et les villes de Morelos s'effectue rapidement, soit en moins d'une demi-journée, et l'affluence continue des touristes dans certaines localités garantit les ventes d'artisanat et par conséquent les revenus. C'est pourquoi, au début des années 1970, de nombreuses familles prennent l'habitude de se rendre fréquemment dans les principaux lieux touristiques de l'État de Morelos pour la commercialisation de leur artisanat élaboré au village.

Les principaux pôles d'attraction sont Cuernavaca, capitale de l'État et ville où de nombreux habitants de México possèdent une résidence secondaire, ainsi que Tepoztlán, village connu pour son site archéologique qui attire autant les visiteurs locaux qu'internationaux. La ville de Cuautla, qui offre une visite de différents lieux ayant marqué la vie du révolutionnaire Emiliano Zapata, constitue aussi une destination attrayante, bien que moins importante que les précédentes. Finalement, quelques familles vendent au poste de péage de l'autoroute menant au Lac Tequesquitengo et au site archéologique de Xochicalco, eux aussi des attraits touristiques majeurs de l'État de Morelos (Good Eshelman, à paraître-a : 78).

Parmi ces villes d'immigration, où résident et travaillent des artisans, Cuernavaca occupe une place de choix pour les Nahuas du Guerrero. Leur préférence pour Cuernavaca repose en grande partie sur sa situation géographique avantageuse due à sa centralité : elle se trouve relativement proche des villages du Guerrero et rapproche simultanément les migrants des acheteurs potentiels dans plusieurs villes du centre du Mexique. Cette proximité d'autres grands centres urbains, comme Taxco, México, Toluca, Puebla et Tlaxcala, permet aux artisans de s'y déplacer facilement pour vendre leur artisanat lors d'événements majeurs attirant un bon nombre de touristes (Good Eshelman, à paraître-a : 77). Parallèlement, les migrants apprécient aussi Cuernavaca pour sa tranquillité, qu'ils ne pourraient retrouver dans une ville plus grande comme México. Ces deux atouts font de Cuernavaca un lieu privilégié par les Nahuas du Haut Balsas, qui s'y rendent en grand nombre dès 1970. Bien qu'il n'existe aucun recensement faisant état du nombre de migrants nahuas à Cuernavaca au fil des décennies, il est aujourd'hui estimé que l'État de Morelos en compte près d'un millier répartis en 120 familles originaires de San Agustín Oapan et d'Analco (60), d'Ameyaltepec (30), de Tlamacazapa (20) et de Copalillo (10). Dans les périodes touristiques les plus achalandées, ce nombre peut doubler de manière temporaire, provoquant des fluctuations constantes dans le nombre d'autochtones vivant en milieu urbain (Good Eshelman, à paraître-a : 77). Parmi ces Nahuas établis dans l'État de Morelos, près de la moitié habiterait à Cuernavaca (Sánchez Saldaña et Morayta, à paraître : 6).

Dans les années 1970, les migrants temporaires, qui vendent alors généralement au *zócalo* ou devant la cathédrale de Cuernavaca, constatent le succès de la vente du *papel amate* qui leur permet d'encaisser des revenus importants pour leur famille demeurée au village. Ces premiers migrants sont exclusivement des hommes, généralement jeunes et récemment mariés. Certains ont quelques enfants en bas âge, tandis que d'autres n'en ont pas encore. Ils se consacrent principalement à la production et à la vente de *papel amate*, mais diversifieront au fil des décennies leur offre artisanale pour répondre aux demandes des touristes nationaux et internationaux. Ils accorderont une importance considérable aux bijoux et à la poterie peinte à l'acrylique; ces deux formes d'artisanat seront présentées plus en profondeur dans le chapitre suivant.

Au fil des années, leurs séjours en ville deviennent de plus en plus fréquents afin de compenser les pertes encourues suite à des récoltes moins abondantes. En effet, plusieurs d'entre eux disent aujourd'hui avoir eu besoin de la vente d'artisanat pour faire face aux conséquences d'une diminution importante des précipitations qui affecte grandement l'agriculture. Or, ces voyages fréquents entraînent une augmentation des frais d'hébergement. Certains constatent alors qu'il leur en coûte plus cher mensuellement de dormir à l'hôtel que de louer une chambre à partager avec d'autres autochtones aussi originaires du même village. Ils commencent ainsi à se regrouper pour partager les frais de location d'une chambre. Ils ont dorénavant un pied-à-terre en ville, ce qui facilite les séjours commerciaux qui se multiplient tout au long des années 1970.

Constatant le potentiel économique de la vente d'artisanat et les nouvelles difficultés du travail agricole, plusieurs hommes décident de s'installer à Cuernavaca avec leur épouse et leurs enfants. Les jeunes familles logent alors seules dans des chambres privées plutôt qu'avec d'autres migrants, ou encore dans des *vecindades*, maisons comportant une aire commune (salle de bain et salle de lavage) partagée entre les locataires de chambres individuelles. Elles s'établissent dans le centre de la ville, non loin des hôtels qui les hébergeaient auparavant et des lieux où ils vendent durant la journée. Il est aussi fréquent que des autochtones provenant d'un même village louent des chambres dans une même *vecindad*, maintenant les liens avec les membres de leur communauté d'origine et facilitant la transition du village à Cuernavaca. Un jeune migrant de troisième génération décrit d'ailleurs ainsi la difficulté principale à laquelle peuvent faire face les nouveaux arrivants à Cuernavaca :

« Le plus difficile est de pouvoir parler avec les gens qui t'entourent, parce que si parfois tu ne connais personne, imagine comment tu te sentiras, tout le monde est étranger. Mais si tu viens avec une personne que tu connais, cela rend l'adaptation plus facile : au moins, tu as un voisin et il vient aussi de ton village. » (Notre traduction⁶)

À leur arrivée à Cuernavaca, les migrants comptent donc sur l'appui des gens de leur village pour faciliter leur adaptation au milieu urbain et la création de réseaux

⁶ « Lo más difícil es poder platicar con la gente que te rodea, porque a veces si no conoces a nadie, imagínate cómo vas a estar, todo mundo extraño. Pero si vienes con alguien que tú conoces, eso lo hace más fácil la adaptación : al menos tienes un vecino y también viene de tu pueblo. »

sociaux basés sur le partage d'une même langue et d'un même bagage culturel. Il n'est d'ailleurs pas rare de voir que plusieurs prennent la décision de tenter leur chance en ville sur les conseils de membres de leur famille qui y sont déjà établis. En effet, la migration des Nahuas du Guerrero n'entraîne pas de rupture avec le village d'origine : les migrants conservent la maison qu'ils y possèdent et y effectuent des visites régulièrement, notamment lors des fêtes religieuses. La durée de ces séjours au village varie en fonction des familles et est souvent déterminée par le calendrier scolaire des enfants; ce ne sont donc pas toujours tous les membres de la famille qui prennent part aux voyages.

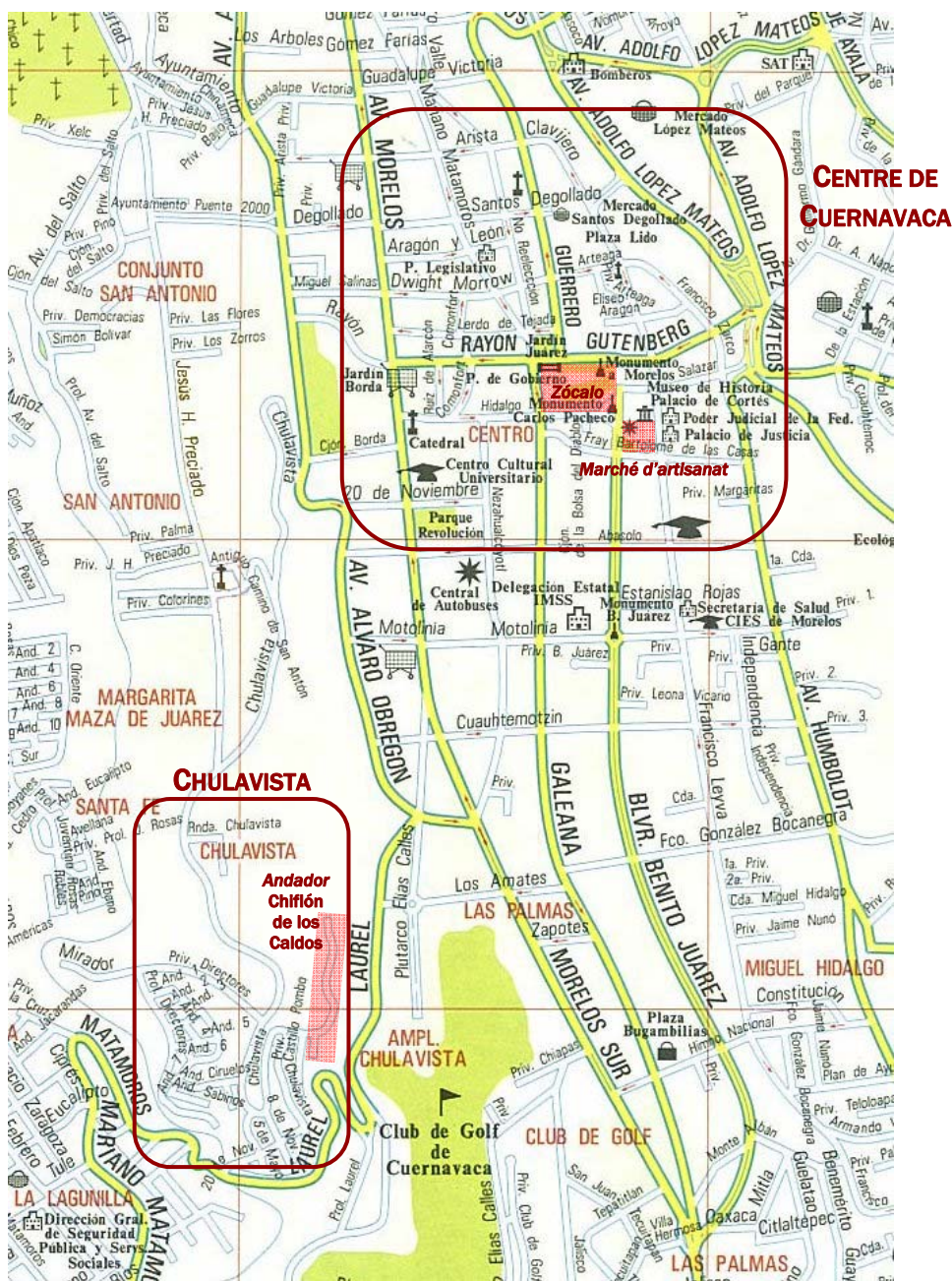
Ainsi, par l'instauration de réseaux sociaux en ville et par le maintien des liens déjà existants avec le village, cette première vague migratoire en direction de Cuernavaca, qui prend de l'ampleur à la fin des années 1970 et au début des années 1980, jette les bases d'un modèle social qui se poursuivra jusqu'à aujourd'hui chez les Nahuas vivant à Chulavista.

3.1.4 Établissement des migrants à Chulavista

Chulavista (« jolie vue ») est l'un des quartiers de Cuernavaca, non loin du centre de la ville. Jusqu'à la fin des années 1970, seule la partie nord du quartier est développée et constitue une zone résidentielle connue pour l'Hôtel Chulavista qui marque sa limite méridionale. En 1980, la rue principale est prolongée vers le sud, dans une nouvelle zone qualifiée de populaire (Landa Ávila, 2010 : comm. pers.).

Cette zone a été développée dans l'une des nombreuses *barrancas* de Cuernavaca, soit de petites vallées couvertes de végétation et traversées par des rivières. À partir de 1980, plusieurs terrains ont graduellement été mis en vente sur l'un des versants escarpés, encore couvert d'arbres, d'une de ces *barrancas*. Celle-ci a porté au cours des deux derniers siècles plusieurs noms, notamment Analco, del Chiflón ou encore de los Caldos (Figure 4 en page 31).

Figure 4. Carte géographique du centre de Cuernavaca et de Chulavista



Source : Adaptation de la carte routière de Cuernavaca par *Guía Roji*, 2006.

C'est à cette même époque que les autochtones qui s'étaient établis dans le centre de la ville commencent à rechercher des terrains pour construire leur maison et ne plus avoir à payer un loyer mensuel. Les propriétaires des terrains, ayant été mis au courant de ces recherches, se déplacent parfois au *zócalo* et approchent les vendeurs pour les informer de la disponibilité des terres. Le bouche-à-oreille parmi les artisans diffuse ensuite le message.

Les premiers terrains sont alors vendus, autant à des autochtones qu'à des non-autochtones aussi à la recherche d'un endroit où construire une maison. Les premiers habitants, selon les dires d'un d'entre eux, ne sont pas fortunés : « Les premiers qui sommes arrivés l'avons fait par nécessité. Les artisans l'ont fait pour la nécessité d'être près du centre de la ville » (Notre traduction⁷). Les terrains ne sont pas encore défrichés, il n'existe aucune route permettant d'y accéder et le secteur n'est desservi ni en électricité, ni en eau courante. Les nouveaux arrivants défrichent donc les terrains pour construire leurs maisons, d'abord faites de carton et de tôle.

Au fil des années, ils ont pu construire de nouvelles maisons en brique et en ciment. Celles-ci ont été érigées le long d'un chemin de terre dessiné par les résidents, qui a pris le nom d'*andador* Chiflón de los Caldos (Figure 5). Ce n'est qu'au début des années 1990 que les résidents se sont regroupés pour exercer des pressions auprès de la mairie afin de bénéficier d'un accès à l'électricité et à l'eau courante. Ils ont aussi demandé à faire asphaltier le chemin reliant toutes les maisons et à construire un escalier d'une centaine de marches reliant l'*andador* à la rue principale, où peuvent circuler les voitures.

Figure 5. Vue sur l'*andador* Chiflón de los Caldos



Source : Photo de l'auteure, 2010.

⁷ « Los primeros que llegamos lo hicimos por necesidad. Los artesanos lo hicieron por la necesidad de estar cerca del centro. »

Aujourd'hui, tous les terrains ont été vendus et l'*andador* a atteint sa capacité d'accueil maximale. Ce versant de la *barranca* compte près d'une soixantaine de lots répartis, selon mon estimation, comme suit : 22 sont habités par des familles non autochtones et 36 par des familles autochtones. Il y aurait ainsi environ 145 résidents non autochtones et 240 résidents autochtones. Ceux-ci viennent principalement de San Agustín Oapan et d'Ameyaltepec, mais quelques-uns viennent également d'Analco, de San Juan Tetelcingo et de Tlamacazapa, tous des villages nahuas du Guerrero. La grande majorité des familles sont propriétaires de leur maison depuis au moins une vingtaine d'années, mais certaines louent des logements à des autochtones étant déménagés dans un autre quartier. Les seuls mouvements de population à l'intérieur de l'*andador* concernent ces quelques déménagements, l'arrivée de nouveaux locataires et celle de jeunes mariées venant s'établir dans la demeure familiale de leur époux.

Ce mode d'établissement des migrants présente certaines particularités intéressantes. D'une part, il n'est pas sans rappeler le processus historique de ségrégation territoriale imposé par les Espagnols lors de la conquête du Mexique : l'insertion des autochtones dans la trame urbaine ne représente pas une incorporation au sein de la société citadine, mais plutôt une nouvelle forme de ségrégation territoriale, cette fois initiée par les autochtones eux-mêmes. D'autre part, il contraste avec le mode d'établissement urbain populaire qui a généralement cours en Amérique latine, où les populations paysannes procèdent d'abord à une occupation territoriale qui mène éventuellement à une régularisation foncière. Jusqu'à ce que les titres fonciers leur soient octroyés, les migrants vivent souvent dans l'incertitude, alors qu'ils peuvent en tout temps se voir sommés de quitter les terres qu'ils occupent illégalement (Halebsky, 1995 : 58-59). Au contraire, les Nahuas de Cuernavaca ont procédé à leur établissement à Chulavista précisément dans l'objectif de ne plus être confrontés à une insécurité financière et résidentielle due à l'augmentation constante du coût des loyers. L'acquisition des terrains de Chulavista leur a ainsi permis de s'ancrer définitivement dans la ville de Cuernavaca, tout en préservant la forme d'occupation territoriale existante dans le Guerrero, c'est-à-dire un regroupement résidentiel basé historiquement sur l'appartenance à une communauté autochtone.

Toutefois, les Nahuas de San Agustín Oapan et d'Ameyaltepec résidant à Cuernavaca ne se sont pas tous établis à Chulavista. Des autochtones originaires de ces mêmes villages ont élu domicile dans d'autres secteurs de la ville, notamment le quartier La Lagunilla, au sud de Chulavista, et plusieurs habitent dans des *vecindades* à l'est du *zócalo*. Néanmoins, une grande partie d'entre eux s'est établie à Chulavista, où ils ont recréé sur la base de l'identité autochtone une communauté ethnique possédant sa propre logique interne (Vivar Quiroz, 2008 : 47). Ce regroupement résidentiel, qui est reconnu par les non-autochtones, a notamment permis à la communauté de s'insérer dans la dynamique urbaine, façonnant du même coup le visage de Cuernavaca.

3.1.5 Fondation de l'école primaire Esperanza de Cuernavaca

Avant 2004, aucune école primaire n'était située à proximité de l'*andador*. Les enfants devaient se rendre dans des écoles des quartiers voisins, ce qui nécessitait l'utilisation des transports en commun. Les enfants non autochtones étudiaient donc généralement dans les écoles de La Lagunilla et de San Antón, tandis que les jeunes autochtones étudiaient presque tous à l'école Benito Juárez, située à quelques rues du *zócalo*, dans le centre de la ville. Ces derniers suivaient leurs cours en après-midi, de 13 h à 18 h, ce qui permettait aux parents de les y reconduire en même temps qu'ils se rendaient sur leur lieu de travail et d'aller les chercher à la fin de la journée. Les enfants restaient ensuite avec leurs parents jusqu'au retour à la maison en soirée, participant parfois à la vente d'artisanat. Pour des questions de proximité géographique, les parents estimaient alors beaucoup plus facile d'inscrire leurs enfants à l'école Benito Juárez.

En 2004 survient un accident impliquant un autobus du réseau public qui transportait notamment des enfants autochtones se rendant à l'école. Un résident non autochtone de l'*andador* réagit alors à cet accident, qui a fait quelques blessés légers. Afin d'éviter que les enfants étudient loin de chez eux et qu'ils courent des risques dus au transport, il décide d'entreprendre des démarches pour fonder une école primaire à Chulavista. Il confie son idée au curé de la paroisse, qui contacte à ce sujet deux professeurs en éducation autochtone à l'Universidad Pedagógica Nacional de Morelos. Après quelques réunions avec les résidents du quartier, qui assurent qu'ils inscriront leurs enfants à cette nouvelle école, les professeurs appuient le projet. Le nouvel

établissement constituera la première école primaire interculturelle et bilingue (espagnol et nahuatl) en milieu urbain dans l'État de Morelos. Elle prend d'abord le nom de Cuentepezin, qui sera remplacé en 2008 par Esperanza de Cuernavaca après consultation des élèves qui la fréquentent.

Dès ses débuts, l'école, qui offre les cours de la première à la sixième année du primaire, a pour objectif de permettre aux jeunes autochtones d'étudier près de leur domicile et d'éviter qu'ils ne travaillent à la vente d'artisanat après les heures de classe, ce que les instigateurs du projet jugent inapproprié. De plus, le programme éducatif est basé sur les principes de l'éducation interculturelle bilingue élaborés par la Dirección General de Educación Indígena⁸ :

« [une éducation] qui reconnaît et porte une attention particulière à la diversité culturelle et linguistique; qui promeut le respect des différences; qui vise la formation d'une unité nationale à partir du renforcement de l'identité locale, régionale et nationale, ainsi que le développement des attitudes et pratiques qui tendent à la recherche de la liberté et de la justice pour tous. De ce point de vue interculturel, l'éducation bilingue sera considérée comme étant celle qui favorise l'acquisition, le renforcement, le développement et la consolidation tant de la langue autochtone que de l'espagnol et qui élimine l'imposition d'une langue sur l'autre. » (Dirección General de Educación Indígena, 2001 : 11-12) (Notre traduction)

L'école est créée en partenariat avec la Secretaría de Educación Pública (SEP)⁹ et une école primaire de Cuentepec, village autochtone de l'État de Morelos qui assure un enseignement bilingue. Des étudiants universitaires en éducation autochtone enseignent alors le nahuatl aux enfants. Lors de sa première année d'existence, trente-cinq élèves y sont inscrits, parmi lesquels dix sont identifiés comme étant autochtones. Ils assistent à leurs cours dans une maison de l'*andador*, dont les frais de location sont pris en charge par la paroisse et les parents des élèves. En raison d'un manque d'espace, les récréations, fêtes et autres activités scolaires se déroulent à l'extérieur, sur le chemin pavé.

En 2006, les administrateurs de l'école apprennent que la maison louée dans laquelle étudient les jeunes sera achetée par de nouveaux arrivants. L'école déménage donc dans une autre maison située dans l'escalier menant à la rue principale. Cette

⁸ Direction générale de l'éducation autochtone.

⁹ Ministère de l'Éducation publique.

maison est achetée par le nouveau gouverneur de l'État afin que l'école possède ses propres locaux et ne se soucie plus de la question financière. Deux ans plus tard, un second étage est construit à la bâtisse afin d'accroître la capacité d'accueil des groupes et de permettre l'ouverture d'une classe de niveau préscolaire.

C'est en cette même année que l'école, qui était jusqu'alors sous l'autorité de la SEP, est transférée au Consejo Nacional de Fomento Educativo (CONAFE)¹⁰. Durant les deux années scolaires que l'école passera sous l'autorité du CONAFE, de nombreux changements seront apportés au programme académique, dont l'abandon des cours de nahuatl. De plus, les enseignants ne sont plus des diplômés universitaires, mais plutôt de jeunes bénévoles qui se relaient au courant de l'année scolaire. Cette instabilité au niveau de l'enseignement affectera à la baisse le nombre d'inscriptions, particulièrement du côté de la clientèle autochtone.

Ces changements ont amené les instigateurs du projet à mettre en œuvre le retour de la collaboration avec la SEP plutôt qu'avec le CONAFE. L'année scolaire 2010-2011 marque ainsi l'arrivée d'une nouvelle équipe de trois enseignants diplômés en éducation autochtone. Les deux enseignants du primaire, qui ne parlent que très peu nahuatl, se partagent les groupes de la première à la sixième année, tandis qu'une autochtone ayant le nahuatl comme langue maternelle s'occupe de la classe de maternelle. Au total, vingt-quatre enfants sont inscrits au primaire et treize au préscolaire; environ cinq jeunes du primaire parlent nahuatl, et cinq du préscolaire le parlent ou du moins le comprennent.

Les enseignants ne se contentent plus de donner des cours portant uniquement sur le vocabulaire et la grammaire du nahuatl, mais ils se proposent plutôt d'intégrer à certaines matières la philosophie et les connaissances autochtones. Par exemple, ils peuvent enseigner, en plus du système métrique usuel, les unités de mesure utilisées en agriculture par les générations antérieures au Guerrero. Une attention particulière sera aussi portée aux connaissances dites de tradition autochtone : ils planifient ainsi, tout au long de l'année scolaire, d'inviter des parents à présenter en classe leur métier. Un

¹⁰ Conseil national pour le développement de l'éducation.

parent artisan pourrait notamment enseigner aux élèves la peinture sur poterie ou la confection de bijoux.

À travers ces techniques, l'un des objectifs principaux est de faire en sorte que les jeunes autochtones « ne perdent pas leurs racines », comme l'affirme l'enseignante du préscolaire, et en viennent à revaloriser leur héritage culturel. Les enseignants déplorent en effet que plusieurs ne soient pas fiers de leur appartenance à une communauté autochtone. Ils espèrent renverser cette tendance en mettant sur un même pied d'égalité le bagage culturel de chacun des élèves et en favorisant des échanges qui aideront les jeunes à s'enrichir de l'expérience et de la culture de l'autre. Ultimement, ces initiatives visent à attirer une clientèle autochtone plus importante qui profiterait, selon la direction de l'école, d'un enseignement mieux adapté à ses particularités culturelles comparativement aux programmes offerts dans les écoles régulières de la ville.

Ainsi, l'école Esperanza de Cuernavaca propose un programme scolaire innovateur qui se démarque par la place centrale qu'il accorde à la diffusion et la transmission du nahuatl et des connaissances autochtones. Il se distingue également par la constitution paradoxale de sa clientèle étudiante. Alors que l'école est officiellement enregistrée auprès de la SEP sous l'appellation d'école autochtone bilingue, la majorité des jeunes qui la fréquentent n'appartiennent pas à un groupe autochtone et n'ont initialement aucune connaissance du nahuatl. Ce décalage entre les aspirations de la direction et la préférence des parents nahuas pour l'école Benito Juárez s'explique notamment par le fait que cette dernière se trouve à proximité du lieu de travail des artisans, mais aussi par une divergence d'opinions entre autochtones et non-autochtones par rapport à l'usage du nahuatl.

3.2 Considérations et usage des langues au quotidien

3.2.1 Le nahuatl tel que perçu par les observateurs non autochtones

Considérant la langue comme étant l'une des composantes fondamentales de la culture autochtone, les enseignants de l'école Esperanza de Cuernavaca souhaitent redynamiser l'intérêt des jeunes et de leurs parents envers le nahuatl. Le directeur de

l'école justifie clairement son opinion à ce sujet : « C'est une langue qui est inscrite au patrimoine culturel de l'humanité, elle fait partie de leur identité et ils ne peuvent se dissocier d'elle » (Notre traduction¹¹). Le nahuatl fait donc partie intégrante de l'identité des jeunes selon les enseignants, qui cherchent à le valoriser pour redonner confiance en ses locuteurs et pour les encourager à ne pas le délaisser au profit de l'espagnol.

Chez le personnel enseignant et les partenaires de l'école Esperanza de Cuernavaca, il semble effectivement exister une crainte de voir le nombre de locuteurs du nahuatl chuter. La préservation de la langue, qui constitue à leurs yeux une richesse, se retrouve au centre de leurs préoccupations. Afin de l'illustrer aux parents, l'enseignante du préscolaire leur confie avoir longtemps eu honte de parler nahuatl en public, mais dit comprendre aujourd'hui l'importance de le préserver. Elle se fait donc un point d'honneur de le parler le plus souvent possible et elle insiste sur le fait que les parents se doivent de le transmettre à leurs enfants.

Les enseignants sont toutefois confrontés à un obstacle de taille : la majorité des jeunes autochtones de Chulavista n'étudient pas à l'école Esperanza de Cuernavaca, mais plutôt à l'école Benito Juárez, située dans le centre de la ville. Ils conviennent donc que leur premier défi résidera dans l'augmentation du nombre d'inscrits autochtones dans les prochaines années. Pour y parvenir, ils sont conscients qu'ils devront convaincre les familles autochtones de l'utilité d'apprendre le nahuatl en classe : en ce moment, plusieurs jugent qu'il n'est pas nécessaire que leurs enfants l'étudient à l'école puisqu'ils le parlent déjà à la maison. À l'inverse, les enseignants argumentent qu'il ne suffit pas de connaître une langue pour bien la parler, et que l'école permettra d'améliorer leurs connaissances linguistiques et d'en acquérir de nouvelles, tout comme c'est le cas avec les cours d'espagnol. Ils prétendent aussi que l'école Esperanza de Cuernavaca est mieux placée que l'école Benito Juárez pour s'adapter aux besoins des enfants autochtones, en raison de l'attention portée à la composante culturelle.

En effet, l'école Benito Juárez suit le cursus scolaire régulier, c'est-à-dire qu'elle n'enseigne que l'espagnol et ne s'attarde pas aux questions interculturelles. Néanmoins,

¹¹ « Es una lengua que es patrimonio cultural de la humanidad, es parte de su identidad y no pueden desprenderse de ella así. »

certaines enseignants de cette école tiennent un discours similaire à celui des enseignants de Chulavista. Un jeune autochtone qui y a étudié durant tout son primaire, il y a une quinzaine d'années, raconte à cet effet que la moitié de ses compagnons de classe parlaient aussi nahuatl. Durant les récréations, ils discutaient dans leur langue maternelle, ce qui attirait l'attention du personnel qui s'enquérissait de la langue parlée. En apprenant qu'il s'agissait du nahuatl, plusieurs les encourageaient à continuer de le parler : « Parle ta langue, c'est une langue que tout le monde devrait parler parce que c'est la langue mère de toute la culture mexicaine et tu la parles naturellement. Tu la parles parce que tu la connais, tu la portes dans ton sang, tu dois t'en sentir fier » (Notre traduction¹²). Étant alors un jeune élève exposé aux moqueries des non-autochtones, il soutient avoir développé une meilleure estime personnelle grâce à ces commentaires positifs, qu'il a entendus tout au long de ses études primaires et secondaires.

Les intervenants impliqués dans les milieux scolaires ne sont d'ailleurs pas les seuls à tenir ce discours. Un résident de Chulavista abonde aussi en ce sens, convaincu que le nahuatl est la langue que tous les Mexicains devraient parler. Il connaît quelques mots, tout comme un bon nombre de ses voisins, mais il n'a pas appris à le parler et ne peut comprendre une conversation tenue en cette langue. Tous justifient le fait de ne pas avoir appris le nahuatl non pas par manque d'intérêt, mais par une difficulté à retenir les notions apprises : « Si j'avais une bonne mémoire, je pourrais bien parler, comme elles : ils parleraient ainsi [en nahuatl] et moi aussi, mais non. Ma mémoire ne m'aide pas, je ne retiens rien » (Notre traduction¹³). Cette même personne fait néanmoins preuve d'une excellente mémoire dans une multitude d'autres domaines, notamment les habitudes de consommation alimentaire des clients qui s'approvisionnent dans sa boutique.

Or, les enfants non autochtones de Chulavista se lancent plus facilement dans l'apprentissage du nahuatl. Lorsqu'ils jouent dans la rue, plusieurs demandent à leurs amis autochtones la signification de certaines phrases ou expressions. Ils en profitent également pour leur demander des traductions en nahuatl, qu'ils emploient par la suite

¹² « Habla tu lengua, es una lengua que todo el mundo debería hablar porque es la lengua madre de toda la cultura mexicana y tú lo hablas al natural. Lo hablas porque lo sabes, lo traes de la sangre, tienes que sentirte orgulloso. »

¹³ « Si yo tuviera mi mente buena, yo podría hablar bien, como ellas : ellos hablarían así y yo también, pero no. No me ayuda mi mente, no se me queda nada. »

avec leurs amis. D'ailleurs, les enseignants de l'école Esperanza de Cuernavaca soutiennent que les élèves les plus intéressés par les cours de nahuatl ne sont pas autochtones. Ceux-ci sont d'ailleurs encouragés par leurs parents à s'appliquer dans les cours de nahuatl, ce qui pourrait leur être utile dans le futur. Les parents perçoivent donc cette langue comme étant un atout qui, sans être nécessaire, pourrait aider leurs enfants lorsqu'ils se retrouveront sur le marché du travail.

Il en va de même des touristes, qui prêtent parfois attention à la langue parlée par les autochtones au *zócalo* ou au marché et qui confient leur intérêt pour le nahuatl. Bien que certains adoptent une attitude désobligeante à l'égard de cette langue et de ses locuteurs, se moquant d'eux et les qualifiant d'*indios*¹⁴, ce n'est pas le cas de plusieurs d'entre eux. En effet, la majorité semble fascinée que cette langue soit toujours parlée et s'intéresse au lieu d'origine des migrants. Des touristes vont même jusqu'à leur réclamer des leçons de nahuatl, ce que les artisans leur refusent par manque de temps. En raison de cette nouvelle demande, des écoles de langues et des universités de Cuernavaca offrent maintenant des cours de nahuatl destinés au grand public.

Bref, il existe un réel intérêt de la part des non-autochtones envers le nahuatl, qu'il découle d'un désir de préservation de la langue ou tout simplement de la curiosité. Leur considération du nahuatl est néanmoins souvent rattachée au passé, alors qu'il constituait la *lingua franca* au sein de l'empire aztèque au moment de la conquête du Mexique. Leur discours s'avère ainsi paradoxal : alors qu'ils disent souhaiter fortement la préservation de la langue au nom de la mémoire collective et de l'héritage du passé, ils laissent sous-entendre que cette responsabilité incombe en grande partie aux locuteurs actuels du nahuatl. En effet, l'école Esperanza de Cuernavaca cherche certes à accomplir des actions concrètes visant la conservation du nahuatl et sa transmission, mais les observateurs externes au milieu scolaire ne se mobilisent pas directement pour cette cause. Or, le nahuatl, considéré par la majorité non autochtone comme étant patrimoniale, n'est pas perçu de la même façon par ses locuteurs :

¹⁴ « Indien » constitue un terme péjoratif et « proprement injurieux » (Beaucage, 1987 : 28) évoquant une soi-disant primitivité (Toumi, 1992 : 52).

« Tandis que pour la société nationale, le patrimoine sert de support à l'identité et dès lors doit être préservé sciemment, pour les sociétés indiennes, ce même patrimoine n'est pas à l'origine de leur identité : il n'est que le reflet d'autres vérités, elles-mêmes sujettes à transformations perpétuelles. » (Ariel de Vidas, 1994 : 384)

Il est donc erroné de penser que les autochtones de Chulavista partagent, au même titre que les non-autochtones, la volonté de préserver le nahuatl en tant qu'héritage patrimonial national. L'attitude des non-autochtones ne tient ainsi pas compte de l'opinion des Nahuas quant à leur langue et présuppose que leur désir de préservation de la langue est également partagé, ou devrait l'être, par l'ensemble des locuteurs du nahuatl.

3.2.2 Le nahuatl au quotidien chez les autochtones de Chulavista

Les opinions vis-à-vis du nahuatl, qui est souvent désigné sous le vocable de « dialecte » (*dialecto*) par ses locuteurs, s'avèrent plutôt divergentes au sein de la communauté nahua de Chulavista. Les avis varient surtout en fonction de l'âge auquel sont arrivés en ville les autochtones et de leur rang générationnel.

En effet, les migrants appartenant à la première génération sont demeurés jusqu'à l'âge adulte dans leur village d'origine, où le nahuatl est la langue d'usage à la fois dans les sphères privée et publique. Ils ont donc appris l'espagnol au début de leurs études primaires, n'ayant pas eu souvent l'occasion de le parler auparavant. Cependant, un nombre restreint d'années d'études a limité leurs contacts avec l'espagnol et les occasions de le parler : certains n'ont jamais étudié, d'autres ont été scolarisés durant les premières années du primaire uniquement et d'autres encore ont terminé le primaire, mais aucun n'a poursuivi des études de niveau secondaire. Les migrants de première génération sont donc arrivés en ville en éprouvant plus de difficulté en espagnol qu'un locuteur natif, et cette situation a perduré en raison des liens conservés avec leurs concitoyens et de l'usage quotidien du nahuatl. Néanmoins, ils ne semblent ressentir aucun inconfort majeur découlant de cette situation, qui n'a d'ailleurs pas eu d'effet négatif sur le succès du commerce artisanal. Ils sont même nombreux à avoir appris quelques phrases en anglais pour pouvoir communiquer avec les touristes internationaux. Le nahuatl est la seule langue qu'ils ont transmise à leurs enfants et ils

l'utilisent encore en tout temps lorsqu'ils s'adressent à un membre de leur famille ou de la communauté autochtone établie en ville, peu importe son village d'origine.

Du côté des enfants de ces premiers migrants, leur âge à l'arrivée à Cuernavaca influence grandement leur degré d'aisance en espagnol. Comme leurs parents, ceux qui ont été scolarisés en partie au village ont aussi connu des difficultés lors de leur arrivée en ville et de leur intégration au sein d'une école hispanophone unilingue. Certains affirment toutefois avoir été plus affectés par leur situation linguistique que ne l'ont été leurs parents, notamment au niveau de la réussite scolaire. Ils considèrent aujourd'hui mal maîtriser l'espagnol. Un répondant a d'ailleurs justifié son refus d'être enregistré durant un entretien par sa gêne due aux erreurs qu'il commet en espagnol. Pour ces migrants de deuxième génération, le nahuatl constitue généralement la seule langue d'usage dans la sphère privée, mais certains tentent de favoriser l'espagnol lorsqu'ils s'adressent à leurs enfants pour que ceux-ci aient plus de facilité à l'école. Plusieurs d'entre eux ne désirent d'ailleurs pas scolariser leurs enfants dans une école bilingue : ils estiment que, parlant déjà nahuatl à la maison, leurs enfants ont surtout besoin d'améliorer leur maîtrise de l'espagnol.

À l'inverse, les migrants de troisième génération, arrivés en ville avant d'être scolarisés ou encore nés à Cuernavaca, n'éprouvent aucun problème en espagnol. Ils ont principalement appris cette langue en jouant dans la rue avec d'autres enfants et en écoutant la télévision, de sorte que la transition vers l'école primaire s'est aisément déroulée. Ils maîtrisent généralement aussi bien l'espagnol que le nahuatl et utilisent fréquemment les deux langues dans une même conversation. Cette génération, qui n'a pas encore d'enfants, se dit très favorable à l'idée d'inscrire un jour ses enfants dans une école bilingue. Plusieurs affirment que le nahuatl est moins parlé qu'avant et qu'ils ne connaissent pas certains mots, comme les chiffres et les couleurs, qu'ils disent toujours en espagnol. Ils comptent donc poursuivre leur apprentissage du vocabulaire nahuatl par le biais des connaissances éventuellement acquises par leurs enfants dans une école bilingue.

Par ailleurs, quelques-uns affirment que les étrangers qui étudient le nahuatl avec des livres le parlent mieux qu'eux, puisqu'ils connaissent la grammaire et possèdent un

vocabulaire plus étendu. Cela met en relief un paradoxe relativement aux compétences linguistiques que s'attribuent la majorité des migrants : alors que les locuteurs jugent qu'ils ne maîtrisent pas aussi bien l'espagnol que les Mexicains nés en ville, ils soutiennent massivement ne pas parler nahuatl aussi bien que les générations antérieures. Cette ambivalence révèle une conception particulière des langues au sein de la communauté autochtone : leur bilinguisme, qui atteint des niveaux variés selon les locuteurs, ne constitue pas un atout à leurs yeux en milieu urbain. Ils le perçoivent comme étant l'expression d'une maîtrise incomplète de chacune des deux langues plutôt qu'un avantage par rapport à l'unilinguisme de nombreux citoyens. Cette attitude par rapport à la langue est répandue au Mexique dans les communautés où l'espagnol coexiste avec une langue vernaculaire depuis déjà quelques décennies. Elle provient souvent des instituteurs unilingues, qui ont longtemps laissé sous-entendre aux parents que leur niveau d'espagnol est moins élevé du fait qu'ils parlent aussi nahuatl (Friedlander, 1975 : 85). Bien que ce discours ne soit plus tenu par les corps enseignants, il semble que plusieurs aient intériorisé l'idée selon laquelle l'usage du nahuatl prive les locuteurs de connaissances plus approfondies en espagnol.

Néanmoins, ils ne sont pas prêts à délaisser le nahuatl au quotidien, ni à cesser de l'enseigner à leurs enfants. L'usage et la transmission de cette langue maintiennent une continuité avec le quotidien du village d'origine tout en resserrant les liens existants entre les migrants. Le partage d'une même langue s'avère par ailleurs déterminant quant à leur inclusion dans un réseau social défini par le partage d'un lieu d'origine commun. À cet égard, le sentiment d'appartenance est développé au niveau du village plutôt que du groupe ethnique ou linguistique : nombreux sont ceux qui soulignent d'emblée les différences phonologiques et lexicales entre les variétés du nahuatl de San Agustín Oapan, d'Ameyaltepec et de Tlamacazapa. Dans tous les cas, cette distinction est souvent abordée d'une manière émotive faisant foi de l'attachement du locuteur envers sa langue maternelle : « Mais je n'ai jamais eu honte de mon dialecte. Je suis une

personne de mon village, j'ai un dialecte. Pour moi, c'est beau avoir un dialecte » (Notre traduction¹⁵).

C'est d'ailleurs surtout le rôle affectif de la langue qui a assuré sa préservation depuis les premières migrations vers Cuernavaca, plutôt que son utilité pratique. Les locuteurs sont conscients que le nahuatl est quasi absent de la sphère publique : il n'existe aucun livre ou revue périodique rédigés dans cette langue, que ses locuteurs n'ont d'ailleurs jamais appris à écrire selon des normes orthographiques fixes. Le nahuatl est uniquement employé dans le nom des villes et des rues, dans certaines publicités télévisées cherchant à rappeler les racines autochtones du pays et dans des dépliants s'adressant directement aux communautés autochtones, comme ceux des Témoins de Jéhovah. Toutefois, ces derniers ne tiennent pas compte des variétés régionales et emploient le nahuatl classique, soit le même qui est utilisé sur les panneaux explicatifs retrouvés sur les sites archéologiques dirigés par l'Instituto Nacional de Antropología e Historia¹⁶. Il en résulte que les Nahuas du Guerrero ne parviennent pas à comprendre les propos écrits, ce qui renforce davantage leur prise de conscience des spécificités propres à chaque variété du nahuatl.

Les Nahuas originaires de la région du Haut Balsas se voient donc, par le biais de la reconnaissance de leur langue par des institutions externes, désignés comme formant un groupe social distinct de la majorité nationale non autochtone. Cette assignation externe correspond à l'identité ressentie par la plupart des migrants, ce qui se manifeste par leur intérêt envers la transmission de la langue aux nouvelles générations et par le lien affectif qu'ils maintiennent avec celle-ci à travers leur parcours migratoire. La frontière entre autochtones et non-autochtones est ainsi établie entre autres à partir de la reconnaissance, de part et d'autre, de la langue comme faisant partie intégrante du répertoire culturel collectif des Nahuas demeurant à Cuernavaca.

¹⁵ « Pero yo nunca me he avergonzado de mi dialecto. Soy una persona de mi pueblo, tengo un dialecto. Para mí es bonito tener un dialecto. »

¹⁶ Institut national d'anthropologie et d'histoire.

3.3 Synthèse

La région du Haut Balsas, dans l'État du Guerrero, a connu plusieurs changements démographiques depuis la moitié du siècle dernier avec, comme tendance lourde, l'émigration des natifs de la région vers d'autres États du pays. Parmi les moteurs importants des vagues migratoires internes en provenance du Guerrero se trouvent le travail agricole dans les plantations du pays (Saldaña Ramírez, 2007) et la vente d'artisanat. Cette dernière activité, qui a diversifié son offre de produits au fil des décennies, a entraîné l'arrivée massive de Nahuas dans de nombreux centres urbains du Mexique, dont Cuernavaca.

Cette ville, capitale de l'État de Morelos, a effectivement vu croître sa population autochtone depuis les premières migrations temporaires des années 1970. Les migrants se sont peu à peu établis définitivement en ville pour des raisons économiques et, dès les années 1980, se sont retrouvés en grand nombre dans une même rue du quartier Chulavista. Ce regroupement résidentiel a ancré la communauté nahua dans le paysage urbain.

Les autochtones sont d'ailleurs généralement identifiés comme tels par les non-autochtones du fait de leur langue maternelle, le nahuatl, qu'ils parlent encore aujourd'hui. Il existe cependant un décalage entre autochtones et non-autochtones quant à la façon d'aborder la réalité linguistique urbaine. D'une part, les non-autochtones la perçoivent en tant qu'héritage collectif de la société nationale : après les Réformes libérales du XIX^e siècle et, encore plus, après la Révolution mexicaine de 1910, l'héritage colonial a été sciemment remplacé par une prétendue unification de la nation basée sur une culture homogène métisse (Bonfil Batalla, 1987 : 103-104). En raison de leur appartenance à cette nation dite métisse, ils recherchent la préservation du nahuatl, langue ancestrale. D'autre part, les Nahuas ressentent davantage un attachement sentimental à leur langue maternelle, comme signe d'une identité ethnique beaucoup plus restreinte que la nation. Ils ne partagent ainsi pas nécessairement les mêmes objectifs ni les mêmes façons de valoriser la langue que les non-autochtones, notamment ceux qui ont mis sur pied l'école Esperanza de Cuernavaca.

En effet, il semble que l'école peine à attirer un nombre considérable d'élèves autochtones du fait qu'elle ne mobilise pas les marqueurs identitaires prépondérants au sein de la communauté nahua. Contrairement à ce que certains intervenants scolaires postulent, la langue ne constitue pas l'élément principal retenu par les migrants quant à la reproduction et la transmission de l'identité autochtone. Elle demeure certes importante quant au maintien d'une continuité avec le village d'origine et à la cohésion de la communauté en ville, mais il s'avère que c'est davantage l'activité artisanale qui occupe une place prépondérante à cet égard. Si cette hypothèse est juste, il conviendrait donc que l'école privilégie dans le futur une meilleure connaissance du quotidien des familles autochtones afin de mieux comprendre le rôle central qu'y joue l'artisanat.

4. L'ARTISANAT AU CŒUR DE L'IDENTITÉ NAHUA CHEZ LES MIGRANTS

La pratique artisanale occupe une place centrale dans l'histoire des migrations des Nahuas du Haut Balsas vers les centres urbains du Mexique. Son rôle, loin de se limiter à l'émergence des mouvements migratoires en provenance des villages du Guerrero, continue d'influencer le quotidien tant des familles migrantes que des membres de la communauté demeurés dans les villages. Il constitue en réalité l'un des principaux marqueurs identitaires pour les Nahuas établis à Cuernavaca.

4.1 L'émergence de l'artisanat nahua et son contexte économique

4.1.1 Historique de la production artisanale

Comme décrit au chapitre précédent, l'artisanat ne constituait pas le métier premier des familles nahuas du Haut Balsas avant la migration. Dans les villages du Guerrero, elles se consacraient principalement à l'agriculture de subsistance, jusqu'à ce que des sécheresses récurrentes les amènent à se lancer dans le commerce artisanal de poteries domestiques en terre cuite, au cours des années 1940 et 1950. Ce type d'artisanat est remplacé, à partir de 1962, par la peinture sur *papel amate*. Comparativement à la poterie, cette forme d'artisanat est beaucoup moins à risque de se briser lors du transport vers les points de vente. Les touristes la préfèrent aussi pour cette raison, de même que pour son faible poids, ce qui leur permet de s'en procurer en plus grande quantité et de rapporter les pièces intactes chez eux.

La production de cette forme d'artisanat a cependant connu des hauts et des bas au fil des décennies, en raison des fluctuations du coût de la matière première et de la situation économique. En effet, le marché de l'artisanat destiné à une consommation touristique a rapidement été saturé par l'arrivée massive d'un grand nombre de vendeurs en ville, ce qui a entraîné une chute importante des prix de vente. Ceux-ci ont par la suite augmenté à nouveau, mais le coût plus élevé de la matière première fait en sorte que les gains des peintres-artisans sont demeurés stables (Good Eshelman, 1988 : 35-36). Au fil des années, le *papel amate* s'est aussi fait moins populaire auprès des touristes.

Pour pallier à ces problèmes, les artisans nahuas de Cuernavaca ont développé de nouvelles formes d'artisanat, tout en maintenant dans une moindre mesure la production de peintures sur *papel amate*. La nécessité d'augmenter leurs revenus et de mieux répondre à la demande de consommateurs les a amenés à innover pour diversifier leur marchandise (Good Eshelman, 1996 : 20).

Dans les années 1980, plusieurs familles, principalement originaires d'Ameyaltepec, ont commencé ainsi à se consacrer à la création de bijoux en pierres semi-précieuses, par exemple la jadéite, le quartz et la turquoise (Good Eshelman, 1988 : 43). Encore aujourd'hui, elles achètent à des vendeurs ambulants dans le centre de Cuernavaca les pierres déjà taillées et percées, prêtes à être enfilées dans le but de créer des colliers, des bracelets et des boucles d'oreilles. Actuellement, un grand nombre de bijoux faits de pierres imitant le cristal est vendu par presque tous les artisans qui se consacrent à la joaillerie (Figure 6).

Figure 6. Bijoux en imitation de cristal et autres types de pierres



Source : Photo de l'auteure, 2010.

Plus tard, au début des années 1990, un autre type d'artisanat est apparu, cette fois chez les migrants nahuas originaires de San Agustín Oapan. Ceux-ci ont commencé à se consacrer principalement à l'ornementation de poteries assez distinctes de celles qu'ils produisaient auparavant dans leur village d'origine : une poterie utilitaire, produite sans tour, suivant des techniques d'origine précolombienne. D'une part, ils ne

fabriquaient plus eux-mêmes les pièces vendues. Alors qu'ils s'approvisionnaient au début chez des fabricants à Iguala, ils ont aujourd'hui la possibilité de se les procurer à Cuernavaca même, où ont été mis sur pied plusieurs ateliers de moulage de la poterie. La plupart des propriétaires et employés des ateliers, établis surtout dans les quartiers Jiutepec et Tres de Mayo, ne sont pas autochtones. L'artisanat ne se limite donc pas uniquement aux communautés autochtones migrantes, mais inclut aussi, dans certaines étapes de la production, des non-autochtones originaires des milieux urbains. Il semble ainsi que l'arrivée de l'artisanat nahua à Cuernavaca ait entraîné non seulement le développement d'un nouveau secteur touristique et économique pour les migrants, mais aussi des transformations au niveau de la configuration urbaine, par le biais de l'inclusion de nouveaux quartiers périphériques de la ville.

Dans les ateliers, les pièces sont moulées et cuites à partir de l'argile importée de l'État du Guerrero, puis vendues aux artisans. Chaque atelier se spécialise dans la production de quelques modèles de poteries. Les plus courants sont les plaques murales, les vases, les pichets, les coffrets à bijoux, les tirelires, ainsi que les salières et poivrières. Après se les être procurées auprès des fabricants, les artisans apportent les pièces à Chulavista, où tous les membres de la famille contribuent à les orner à la peinture acrylique et à les vernir. Contrairement à la poterie peinte de pigments naturels sobres, ces nouvelles poteries affichent des couleurs plus éclatantes (Figure 7).

Figure 7. Poterie peinte en vente au marché d'artisanat de Cuernavaca



Source : Photo de l'auteure, 2010.

Aujourd'hui, la poterie et la joaillerie ne sont plus exclusives aux artisans originaires des villages qui les ont développées. En effet, afin de maximiser leurs ventes, la majorité de ces derniers a vu la nécessité de proposer aux touristes à la fois de la poterie et des bijoux. Cette offre diversifiée confère une polyvalence aux artisans, qui peuvent ainsi rejoindre une clientèle aux intérêts variés. Cependant, la similitude des articles offerts a rapidement saturé le marché : aux yeux des touristes, les produits de tous les vendeurs semblent similaires, voire identiques. Pourtant, chaque famille développe son propre style artistique, particulièrement en ce qui a trait à la peinture sur poterie; un observateur familiarisé avec les motifs peints peut d'ailleurs distinguer les créations des différentes unités familiales. Les artisans eux-mêmes commentent souvent le travail effectué par leurs voisins et certains sont notamment reconnus pour leur talent artistique. Les touristes, au contraire, tendent à parcourir rapidement des yeux la variété des produits offerts sans s'attarder aux différences stylistiques entre les productions des différents artisans. Ils s'intéresseront ultimement aux quelques morceaux qui auront capté leur attention, généralement sur la base des couleurs qui les décorent.

Ainsi, le marché artisanal est perçu fort différemment par les consommateurs, qui tendent à y voir une homogénéité stylistique marquée, et par les producteurs, qui notent plutôt des distinctions claires entre les styles développés par chaque unité familiale. Cette vision contraste d'ailleurs avec l'opinion répandue selon laquelle les artistes développeraient un style personnel et entièrement individuel, tandis que les œuvres des artisans seraient caractérisées par un style homogène (Novelo, 1976 : 242). Dans le cas des Nahuas, s'il y a lieu de parler d'une tendance à l'homogénéisation sur le plan des types de produits offerts, elle ne peut être généralisée à l'ensemble de la communauté, mais s'applique plutôt à chaque unité familiale qui développe son propre style artisanal. Comme cela a été suggéré plus haut, c'est le peu de familiarité des consommateurs avec les œuvres réalisées par les Nahuas qui ne leur permet pas de distinguer les subtilités stylistiques de chaque famille.

Par conséquent, afin de se distinguer des autres artisans et d'attirer plus facilement l'attention des touristes sur leur marchandise, plusieurs cherchent à élargir leur éventail de produits. Il est ainsi encore fréquent de trouver une petite quantité de

peintures sur *papel amate* qui, bien que moins populaires que dans le passé, intéressent parfois certains touristes. D'autres innoveraient en créant de nouveaux agencements de pierres dans leurs bijoux ou en ornant de nouveaux modèles de poteries. Par exemple, une famille s'est procuré quelques céramiques en forme de crânes, qu'elle peint de fleurs ou de scènes rurales. Un nombre important de passants s'arrête dorénavant pour s'attarder aux crânes, qui se démarquent des autres types de produits offerts à leurs côtés. Cette même famille pense aussi mettre en vente une petite quantité de *mandiles*, les tabliers qui font partie du vêtement autochtone féminin actuel.

Ces innovations, bien qu'elles soient rentables pour les artisans, ne sont toutefois pas sans apporter leur lot d'incertitudes. Elles comportent d'une part un certain risque financier, puisque les bénéfices faits avec la vente des nouveaux produits sont conditionnels à leur popularité auprès des acheteurs, une variable qui n'est souvent connue qu'après la première mise en marché. D'autre part, elles impliquent souvent que les artisans doivent se déplacer plus loin pour se procurer les matières nécessaires à la réalisation de leurs œuvres. Par exemple, les crânes, plutôt que d'être moulés dans les ateliers de Cuernavaca, sont vendus uniquement à l'extérieur de la ville. Les acquérir exige alors plus de temps aux artisans, diminuant du même coup le nombre d'heures consacrées à la peinture ou à la vente sur la place publique.

Néanmoins, certains artisans-commerçants ont littéralement bâti au fil des ans une petite entreprise artisanale. Ils se procurent des pièces variées auprès d'autres artisans provenant de plusieurs États du Mexique, cherchant à obtenir le meilleur prix pour la quantité d'articles voulus. Ainsi, l'un d'entre eux offre maintenant, en plus des poteries et des bijoux qu'il confectionne avec sa famille et ses employés, une gamme d'articles de cuisine taillés dans le bois, des poupées faites à la main et des vêtements typiques de diverses régions du Mexique. Il développe encore aujourd'hui de nouveaux modèles de bijoux et demeure à l'affût de nouveaux produits qui pourraient intéresser les touristes.

De la sorte, les innovations, tant au niveau des types de produits offerts que des modèles disponibles, permettent aux artisans d'augmenter leurs ventes et de faire face à une concurrence de plus en plus forte. En effet, bien que la plupart d'entre eux se soient

établis à Cuernavaca dans les années 1970, de nouveaux arrivants tentent encore aujourd'hui de se tailler une place dans le domaine du commerce artisanal à Cuernavaca. Certains sont des membres de la communauté nahua qui viennent retrouver des membres de leur famille déjà établis à Cuernavaca, mais plusieurs sont des non-autochtones qui se consacrent à la vente de différents produits. Les nouveaux arrivants provenant de divers États du centre du Mexique, le phénomène des migrations d'artisans et de commerçants ne peut être circonscrit à la seule communauté nahua du Haut Balsas. Il consiste plutôt en un phénomène macrorégional qui a contribué à l'ethnisation des produits vendus par les Nahuas, puisque c'est effectivement confrontés à une concurrence grandissante qu'ils ont développé de nouveaux types d'artisanat.

Or, malgré une diversification des articles offerts, plusieurs nouveaux migrants autochtones ont été confrontés à une saturation du marché et ont quitté Cuernavaca pour s'établir dans d'autres villes, à la recherche de meilleures opportunités d'affaires. Ils y ont rejoint d'autres artisans vendeurs autochtones en provenance des régions centrale et méridionale du pays. De nouveaux marchés commerciaux sont ainsi développés dans un grand nombre de milieux urbains, permettant aux autochtones d'accéder à une clientèle plus vaste.

4.1.2 Intégration de l'artisanat sur la place publique

Les Nahuas qui demeurent à Cuernavaca possèdent aujourd'hui un accès privilégié à l'espace public pour y vendre leurs productions, mais cette possibilité de vendre leurs produits sur la place publique ne leur a pas été accordée d'emblée. Représentant un anachronisme en milieu urbain aux yeux de la population locale, qui se montrait réticente à l'insertion des migrants dans les lieux publics, ils ont dû acquérir graduellement leur droit d'y gagner leur vie.

Lors des premières vagues migratoires, les artisans se consacraient à la vente ambulante dans le *zócalo*. Ils portaient leurs produits sur leur dos ou accrochés à leurs poignets et abordaient les passants, ou encore les déposaient sur le sol en bordure des allées du parc central du Cuernavaca. Cependant, les autorités municipales ne leur reconnaissaient pas le droit de vendre et confisquaient fréquemment la marchandise des

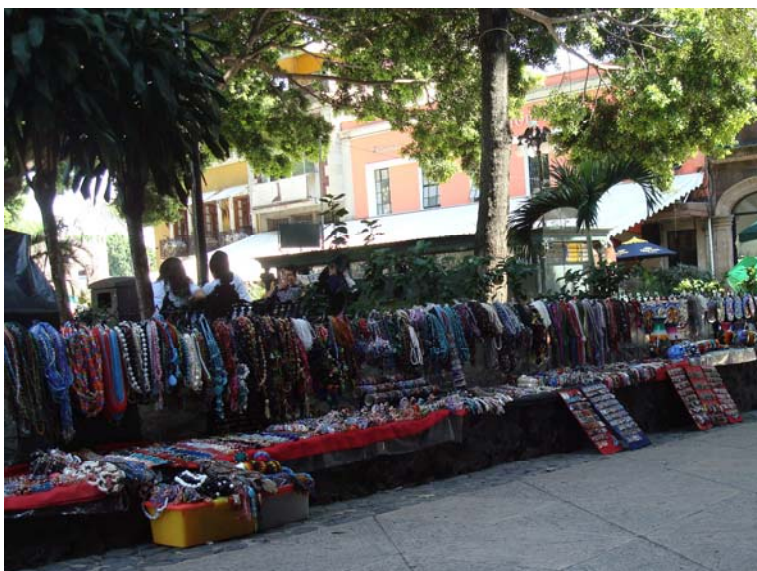
artisans qui refusaient de quitter la voie publique. Les inspecteurs n'obtenaient toutefois pas l'effet escompté par cette répression des autochtones; plusieurs d'entre eux la percevaient comme un abus ou une forme d'intimidation, et les artisans poursuivirent leurs activités commerciales au *zócalo*.

Afin de stabiliser cette situation, la majorité des centres touristiques du Mexique imposèrent en 1977 des permis de vente, dorénavant nécessaires pour travailler sur la place publique (Good Eshelman, 1988 : 69). Les artisans ne se procurèrent toutefois pas ces permis, qui s'avéraient coûteux et dont ils ne voyaient pas la nécessité. En effet, leur présence au *zócalo* ne constitue à leurs yeux qu'une façon honnête de subvenir à leurs besoins sans perturber la tranquillité de la place : « Nous avons le droit de vendre, nous avons le droit de chercher à gagner de l'argent pour notre famille. Nous travaillons, nous ne volons pas » (Notre traduction¹⁷).

Une certaine résistance s'organise donc au *zócalo* de Cuernavaca. Les artisans originaires d'Ameyaltepec, plutôt que de plier bagage, sont revenus régulièrement, accompagnés d'un nombre toujours grandissant de membres de leur famille. Ils étaient dorénavant trop nombreux pour que des saisies de marchandise puissent être effectuées ou encore pour être expulsés du *zócalo*. Ils s'y installèrent désormais sur une base quotidienne, transportant matin et soir leurs produits et les disposant le long des allées, comme c'est encore le cas aujourd'hui (Figure 8, en page 54). Depuis les années 1980, les artisans installés au *zócalo* ne se sont jamais procuré les permis que voulaient leur exiger les autorités municipales. Ils s'assurent toutefois de conserver les lieux propres, une condition qui leur a été imposée pour qu'ils puissent disposer de l'espace public pour vendre leurs produits.

¹⁷ « Tenemos derecho para vender, tenemos derecho para buscar dónde podemos sacar el dinerito para la familia. Trabajamos, no andamos de robar. »

Figure 8. Bijoux en vente au *zócalo* de Cuernavaca



Source : Photo de l'auteure, 2010.

Parallèlement, les artisans originaires de San Agustín Oapan ont cherché à développer leurs activités commerciales dans un lieu distinct, initiant du même coup une différenciation spatiale basée sur les villages d'origine et reflétant les efforts de chaque groupe pour s'établir sur le circuit touristique central. Au milieu des années 1980, les migrants de San Agustín Oapan se sont regroupés dans le but de réclamer la création d'un marché, où leur droit de vendre leurs produits ne serait plus contesté. Une quarantaine d'artisans, avec l'appui d'un universitaire, ont entamé des pourparlers avec la mairie. D'abord hésitante, celle-ci a voulu leur offrir un terrain qui ne se trouvait pas à proximité du centre de la ville, mais où transitaient néanmoins quelques touristes. Devant le refus des artisans, les autorités municipales leur accordèrent finalement, pour la création d'un marché d'artisanat, un terrain vacant à côté du Palacio de Cortés, situé en face du *zócalo*. Les artisans ont fait l'acquisition de permis de vente pour avoir accès à ce nouvel espace; ces permis sont encore obligatoires aujourd'hui et les marchands les renouvellent chaque année.

Dans les débuts, à l'instar des artisans établis au *zócalo*, ils devaient transporter quotidiennement leurs produits, ainsi que les tables pour les y étaler. Un peu plus tard, les tables ont pu y demeurer en permanence, mais la marchandise ne devait pas y être laissée durant la nuit. Aujourd'hui, le marché est surveillé la nuit par des gardiens de

sécurité et les artisans peuvent y laisser tout leur matériel. Il leur suffit de tout ranger sur leurs tables, qu'ils recouvrent ensuite de draps ou de bâches. Cette commodité, inexistante pour les artisans établis au *zócalo*, est toutefois accompagnée d'un inconvénient dont plusieurs vendeurs se plaignent : comme les touristes visitent d'abord le *zócalo*, où ils effectuent quelques achats, ils sont moins portés à dépenser lorsqu'ils se rendent par la suite au marché.

Depuis sa création, le marché a pris une expansion considérable. Il est toujours géré par les artisans, qui sont représentés en quatre sous-groupes auprès de la mairie. Les représentants de ces unités, qui comptent chacune entre 40 et 60 artisans, propriétaires ou locataires d'un étal, sont responsables des démarches annuelles en vue de l'obtention des permis individuels et de la convocation des membres aux réunions. Ces rencontres, qui n'ont pas nécessairement lieu sur une base régulière, visent à informer les artisans des nouvelles en provenance de la mairie, ainsi qu'à donner des conseils concernant la propreté des lieux et l'importance pour les vendeurs d'assurer une présence assidue au marché.

Un seul des sous-groupes est géré par un autochtone, qui anime les réunions avec ses membres en nahuatl. En effet, bien que le marché regroupe un bon nombre de Nahuas du Guerrero, il ne leur est pas exclusivement réservé. Près de la moitié du marché est ainsi occupée par des non-autochtones originaires d'Iguala, qui vendent des bijoux en argent. Plusieurs artisans originaires d'autres États du Mexique y vendent d'autres types de produits, comme des hamacs, des textiles, des instruments de musique ou des porte-clés. Enfin, les Nahuas de San Agustín Oapan y vendent surtout leurs poteries, mais aussi des bijoux en pierres semi-précieuses et des peintures sur *papel amate*. Malgré la diversité des produits vendus, tous les vendeurs partagent un point commun, soit celui d'avoir migré vers Cuernavaca pour y pratiquer leur profession d'artisans-commerçants.

Une fois établis à Cuernavaca et détenteurs d'un permis de vente au marché d'artisanat, ils y restent souvent de nombreuses années. Le temps leur permet alors de faire connaissance avec les autres vendeurs. La majorité affirme maintenant connaître tous les autres artisans et entretenir avec eux des relations cordiales. Toutefois, les

Nahuas considèrent davantage les autres autochtones comme étant leurs amis et ils entretiennent avec eux des liens privilégiés. Autochtones comme non-autochtones s'entendent d'ailleurs pour diviser schématiquement les commerçants en deux groupes ethniques. Bien que tous cohabitent sans problème majeur, chacun tend à approfondir les relations avec les membres de son propre groupe.

La situation est similaire au *zócalo*, où les Nahuas originaires d'Ameyaltepec, tout en passant le plus clair de leur temps avec les membres de leur famille ou de leur voisinage, entretiennent des relations amicales avec les autres commerçants, qui viennent aussi de différents États du pays. En effet, puisqu'il n'est pas nécessaire d'obtenir un permis pour vendre ses produits au *zócalo*, de nombreux migrants y tentent leur chance, créant du même coup une diversité sociale plus importante qu'au marché. Par exemple, des autochtones mazahuas y offrent des vêtements brodés, des Nahuas originaires de Tlmacazapa vendent des bracelets tressés et des non-autochtones y vendent notamment de la nourriture ou des jouets pour enfants.

Alors que les Nahuas y sont établis depuis déjà quelques décennies, plusieurs nouveaux arrivants, autochtones comme non-autochtones, ne sont toutefois que de passage. Sans qu'aucun conflit ouvert n'existe entre les Nahuas et les nouveaux commerçants, les relations qui découlent de la rencontre des deux groupes sont basées sur la reconnaissance des acquis des Nahuas : les endroits précis où ils étalent leur marchandise leur étant reconnus, les nouveaux arrivants ne chercheront pas à les déloger. Ils trouveront alors un endroit vacant du *zócalo*, qui se trouve souvent dans une allée moins achalandée, dans l'objectif de s'y établir et d'y prospérer. Devant un marché saturé, plusieurs nouveaux commerçants venus tenter leur chance à Cuernavaca plient bagage et s'établiront dans une autre ville.

Parmi les artisans qui fréquentent le *zócalo* ou qui possèdent un étal au marché, un nombre restreint d'entre eux travaille simultanément pour le compte d'un atelier d'artisanat équitable, la Casa Romero. Cet atelier a été fondé en 1993 par Bill et Patty Coleman, un couple catholique américain, afin d'encourager le travail d'un petit groupe d'artisans de San Agustín Oapan. Ceux-ci, ne possédant pas de demeure à Cuernavaca, avaient accès au sous-sol d'une église durant la nuit. Ils devaient cependant quitter les

lieux durant la journée, transportant quotidiennement leurs effets personnels et leur marchandise (Casa Romero, 2010). L'atelier leur a été octroyé afin qu'ils bénéficient d'un studio de travail ainsi que d'une salle pour exposer leurs créations au grand public.

Certains des premiers artisans membres de la Casa Romero y sont encore affiliés, tandis que d'autres ont cédé leur place, notamment pour cause de migration vers une autre ville du Mexique ou vers les États-Unis. Leurs remplaçants font souvent partie de leur famille et sont choisis sur la base de leur portfolio. Comme le travail exigé par l'atelier consiste à reproduire fidèlement des représentations sur différents supports, les habiletés du peintre sont minutieusement examinées. Par exemple, le candidat choisi devra exceller dans la peinture de scènes détaillées de la vie rurale et être en mesure d'apposer un vernis impeccable sur les œuvres peintes. Encore aujourd'hui, seuls les artisans de San Agustín Oapan sont membres de la Casa Romero : lors des périodes durant lesquelles les commandes sont plus nombreuses, comme à Noël, les artisans affiliés mettent à contribution les membres de leur famille qui habitent tant à Cuernavaca que dans le Guerrero. Ainsi, bien que les membres soient principalement des hommes, plusieurs femmes sont impliquées dans la production de la marchandise (Bierman et Boeckh, 2011 : comm. pers.).

Au cours des vingt dernières années, le réseau de la Casa Romero a pris de l'expansion : des partenaires d'affaires aux États-Unis et au Canada assurent maintenant une diffusion à l'international des œuvres des six à sept familles affiliées à la Casa Romero. Tout comme les artisans possédant un étal au marché, elles peignent à l'acrylique sur de la poterie en terre cuite, mais aussi sur des pièces en bois comme des plaques murales, des crucifix, des coffrets à bijoux et des plateaux de service. Les motifs peints sur les produits sont élaborés par les artisans en fonction des préférences des consommateurs. Parfois, les clients suggèrent eux-mêmes de nouveaux motifs. Pour la majorité de ces familles, leur engagement auprès de l'atelier est complémentaire à leurs activités commerciales sur la place publique. Elles comportent l'avantage de faire augmenter leurs ventes tout en leur permettant de conserver une certaine indépendance vis-à-vis des flux touristiques instables.

À cet effet, tous les artisans rencontrés mentionnent les changements majeurs survenus sur le plan de la rentabilité de leurs produits depuis leur établissement à Cuernavaca. Malgré l'adaptation de leurs articles aux goûts des consommateurs, ils notent que les ventes se sont faites plus rares dernièrement. Alors qu'ils vendaient auparavant leurs produits facilement tout au long de l'année, les périodes les plus lucratives correspondent dorénavant aux vacances des touristes : la saison estivale, le mois de décembre ainsi que la semaine de Pâques demeurent les moments durant lesquels l'achalandage est le plus élevé. De plus, le tourisme international, qui prévalait lors des débuts de la vente d'artisanat en ville, a cédé la place à un nouveau tourisme national. Or, les touristes mexicains ont tendance à consommer des produits artisanaux en plus petite quantité que ceux qui viennent de l'extérieur du pays. Ils sont aussi plus nombreux à effectuer tous leurs achats au *zócalo*, sans s'intéresser au marché d'artisanat, situé en retrait.

Afin de contrecarrer ces difficultés, plusieurs familles ont pris l'habitude de participer à un grand nombre de foires et de fêtes extérieures, principalement dans la région centrale du pays. La stratégie employée est souvent la même : certains membres de la famille poursuivent leurs activités quotidiennes à Cuernavaca, tandis que d'autres se déplacent dans les diverses foires annuelles. Par exemple, la fête religieuse de Tlaltenango, à Cuernavaca même, attire non seulement des pèlerins et des visiteurs d'autres villes, mais aussi une quantité importante de résidents locaux qui profitent des installations et des attractions foraines pour se divertir. Un espace est aussi réservé pour des marchands de toutes sortes, qui louent une parcelle de terrain pour toute la durée de l'événement. Ils y transportent alors leur marchandise et souvent le matériel nécessaire pour monter un étal en plein air. Certaines familles autochtones, habituées de louer des terrains lors de telles fêtes, ont intégré cette pratique à leurs stratégies commerciales.

De la même manière, d'autres n'hésitent pas à allier leur travail à Cuernavaca avec une expansion de leurs activités dans d'autres régions du pays. C'est notamment le cas d'un couple qui, en plus de posséder son permis pour vendre au marché d'artisanat, compte sur l'une de ses filles pour se rendre à México et à Toluca sur une base hebdomadaire avec une quantité limitée de poteries peintes. Ainsi, même si les Nahuas

du Guerrero ont fait de Cuernavaca leur lieu de résidence principale, ils n'en ont pas moins conservé une mobilité territoriale liée à leurs activités commerciales, parfois facilitée par l'achat d'une camionnette.

De cette manière, l'artisanat, qui a amené les Nahuas à s'installer à Cuernavaca, leur a permis non seulement de s'ancrer dans leur nouveau milieu, mais aussi d'élargir la portée de leurs activités à d'autres régions du pays. Pour y parvenir, ils se sont regroupés sur la base de leurs conditions de travail similaires et de leur statut distinct sur le plan social et culturel pour réclamer le droit d'exercer leur métier dans les lieux publics. Plutôt que d'adopter les habitudes des natifs de Cuernavaca, les migrants ont au contraire valorisé leurs distinctions culturelles pour se tailler une place dans l'espace public. Ils ont ainsi développé les particularités de leur artisanat, tout en l'adaptant aux goûts des consommateurs et au contexte économique.

4.1.3 Artisanat, travail et marché de l'emploi à Cuernavaca

La majorité des études portant sur l'employabilité des autochtones en milieu urbain arrive à la même conclusion : leurs possibilités d'emploi se trouvent limitées à des travaux manuels peu rémunérateurs excluant généralement toute forme de sécurité sociale (Albertani, 1999 : 208). Ce constat est souvent attribué non pas à une quelconque forme de discrimination envers les migrants, mais à une scolarisation moindre chez les autochtones et à une connaissance moins approfondie de l'espagnol (Arizpe, 1975 : 134-138; Romer, 2005 : 55).

À première vue, cette situation semble également s'appliquer aux Nahuas établis à Cuernavaca. La quasi-totalité d'entre eux se consacre effectivement à la confection et à la vente d'artisanat, à l'exception de quelques jeunes adultes appartenant à une même famille, qui travaillent dans des boutiques ou des restaurants du centre-ville. Ces jeunes, comparativement aux autres membres de la communauté, présentent la particularité d'avoir complété des études secondaires et, chez deux d'entre eux, d'avoir entamé ou terminé des études préparatoires à l'université. Ils considèrent aussi s'exprimer très aisément en espagnol, au point de posséder un vocabulaire plus étendu dans cette langue

qu'en nahuatl. Appartenant à la troisième génération de migrants nahuas, ils sont arrivés à Cuernavaca à un très jeune âge, avant même le début de leurs études primaires.

Dans le cas des migrants de deuxième génération, qui sont souvent arrivés à Cuernavaca à l'adolescence et qui n'ont pas poursuivi d'études de niveau secondaire, la situation est différente. Ils se consacrent tous à l'artisanat, comme le font leurs parents, mais ne semblent pas souhaiter obtenir un emploi dans un autre secteur, comme la vente au détail ou la restauration. Ces emplois salariés, qui impliquent le respect de directives émises par un supérieur, sont d'ailleurs considérés comme étant honteux par les Nahuas (Good Eshelman, 2003 : 160). Ils invoquent plusieurs autres raisons pour expliquer leur absence des secteurs d'emplois autres que le commerce, notamment leur scolarisation n'assurant pas l'admissibilité à la plupart des emplois, qui exigent des études préparatoires complétées, et la timidité éprouvée à l'idée de déposer sa candidature auprès de potentiels employeurs. Un artisan, à qui un ami avait proposé d'entretenir une demeure appartenant à une famille aisée afin de lui assurer un revenu constant et plus élevé, a justifié son refus par le désir de continuer de travailler en compagnie des membres de sa famille.

Ce dernier motif de refus met en lumière le lien important entre la famille et le travail chez les Nahuas du Haut Balsas, un lien qui a des répercussions sur l'insertion des Nahuas sur le marché de l'emploi. En effet, le concept de travail (*tequitl* en nahuatl) revêt un sens particulier pour les membres des communautés nahuas du Guerrero. Loin de se limiter uniquement à un emploi rémunéré, la notion de travail est conçue dans un sens large et fait référence à une multitude d'actes sociaux :

« *Tequitl* est un concept inclusif qui comprend tout usage de l'énergie humaine physique, spirituelle, intellectuelle, artistique, émotionnelle – pour atteindre un but spécifique, défini en termes sociaux. Pour les Nahuas, travailler est vivre, et vivre signifie travailler, mais, à la différence de la société capitaliste, travailler possède ici une valeur positive. » (Good Eshelman, 2004 : 137) (Notre traduction)

Ainsi, le travail est considéré comme le « concept organisateur central de la vie nahua » (Good Eshelman, 2005 : 176), en ce sens qu'il régule les rapports sociaux et établit des relations de parenté entre les individus. Le travail est d'autant plus important

qu'il complète les liens matrimoniaux et biologiques dans la définition de l'unité domestique (Good Eshelman, 2005 : 279). Une famille nahua sera donc identifiée comme telle en fonction de l'effort que chaque membre investit dans les activités domestiques quotidiennes. Ces activités peuvent être de différentes natures : prodiguer des conseils, soigner un malade ou danser et boire lors de fêtes religieuses représentent des formes de travail différentes, mais qui n'en possèdent pas moins une importance sociale égale (Good Eshelman, 2004 : 136-137). Il en découle une conception de la famille nahua basée sur l'échange réciproque d'une force de travail, matérielle et symbolique. Ultimement, c'est cette même réciprocité qui, lorsqu'appliquée à l'ensemble de la communauté, institue les Nahuas en une seule et même « unité culturelle » (Good Eshelman, 2004 : 138).

Dans cette perspective, la communauté nahua de Cuernavaca accorde une valeur égale à la contribution individuelle de ses membres, hommes ou femmes, aux activités quotidiennes. Cette situation diffère de celle qui peut être observée en milieu rural : dans les villages, le travail masculin se rapporte surtout aux tâches agricoles inhérentes à la culture du maïs, tandis que le travail féminin valorise la transformation du maïs en aliments. Dans ce contexte, les différentes formes de travail se trouvent fortement hiérarchisées, alors que celles se rapportant à la culture et à la transformation du maïs revêtent une valeur primordiale comparativement aux autres tâches quotidiennes. Cette situation n'est par ailleurs pas étrangère au fait que cette céréale occupe une place centrale dans l'alimentation quotidienne, en plus de comporter une « dimension essentielle dans l'identité ethnique » des peuples autochtones mésoaméricains (Beaucage et Taller de Tradición Oral, 2009 : 120-122).

En revanche, chez les migrants établis en milieu urbain, il semble que le contexte très monétarisé, en plus de l'absence d'activités agricoles, ait modifié la valeur sociale des différentes formes de travail jusqu'à en éliminer toute hiérarchisation. Par exemple, la vente d'artisanat possède à Cuernavaca la même valeur sociale que les soins apportés aux enfants. Les familles nahuas perçoivent donc l'artisanat non seulement comme un gagne-pain, mais aussi comme une activité leur permettant de maintenir des liens avec le reste de leur famille. Une jeune mère de quatre enfants souligne ainsi l'un des avantages

que possède son métier d'artisan : peindre des poteries à la maison lui permet notamment de passer plus de temps avec ses enfants et de les aider lorsqu'ils font leurs devoirs scolaires. La pratique artisanale permet de concilier facilement la vie familiale et les obligations professionnelles, tout en laissant aux familles la liberté de convenir de leur horaire comme bon leur semble.

Il est d'ailleurs courant de voir des parents autochtones, au *zócalo* ou au marché, vendre leurs produits en compagnie de leurs jeunes enfants. Certains d'entre eux donnent aussi un coup de main à leurs parents, en abordant les passants pour leur présenter des bijoux que vend leur famille. Cette réalité, observée quotidiennement à Cuernavaca, peut en partie expliquer le peu d'intérêt que plusieurs Nahuas accordent à l'école primaire Esperanza de Cuernavaca, dans le quartier Chulavista, qui avait été fondée dans l'objectif précis d'éviter que les enfants nahuas participent à la vente d'artisanat sur la place publique (voir page 34). Alors que la vision occidentale tend à percevoir le travail des enfants comme une forme d'exploitation, les familles autochtones y voient plutôt une façon d'insérer leurs enfants dans l'amalgame des activités familiales quotidiennes en leur permettant d'aider leurs parents. En ce sens, la participation des enfants aux activités commerciales ne constitue pas uniquement une façon d'augmenter les revenus, mais surtout une façon de les inclure dans des relations sociales réciproques à l'intérieur de la communauté.

Ainsi, bien qu'il soit juste d'affirmer que l'absence de diplômes scolaires limite les possibilités d'emploi des autochtones, il s'avère erroné de retenir cette seule réalité pour expliquer la concentration des migrants dans le domaine de l'artisanat. Ce secteur possède des avantages beaucoup plus significatifs que les inconvénients qui lui sont associés, comme la fluctuation des revenus et l'instabilité financière : la vente d'artisanat permet une imbrication de la vie professionnelle et de la vie familiale, tout en permettant à tous les membres d'une unité domestique d'y contribuer. De tels avantages seraient impossibles à retrouver dans d'autres secteurs d'emplois, comme la vente au détail et la restauration, qui délimitent nettement la vie professionnelle de la vie familiale. Au contraire, chez les Nahuas, la famille et le travail, qu'il soit ou non rémunéré, se trouvent

à être entièrement intégrés et même indissociables. Cette réalité fait de l'artisanat une activité qui influence grandement le quotidien des familles qui s'y consacrent.

4.2 L'artisanat au quotidien

4.2.1 L'espace domestique et le temps

L'artisanat structure de manière importante les activités quotidiennes des autochtones dans la sphère domestique, notamment en ce qui concerne l'organisation de l'espace.

Afin de faciliter la tenue de leurs activités artisanales, les Nahuas ont aménagé leur demeure en fonction des tâches inhérentes à la production et à la vente d'artisanat. Chez ceux qui travaillent la poterie, la salle de séjour est généralement réservée à la production artisanale. On y retrouve essentiellement une télévision, une chaîne stéréophonique, ainsi que le mobilier facilitant le travail des artisans : des chaises confortables, une table de travail et parfois même un hamac pour se reposer (Figure 9).

Figure 9. Salle de séjour servant simultanément de lieu de travail



Source : Photo de l'auteure, 2010.

Toutefois, cette situation varie sensiblement d'une maison à l'autre. Une famille a ainsi décidé de ne pas installer de table dans sa salle de séjour, qui sert aussi de salle à manger; la table était considérée comme trop encombrante vu l'entreposage des poteries

vierges et des pots de peinture dans la pièce. Lors des repas, les membres de la famille regroupent simplement les chaises dans un coin de la salle; elles déposent les plats sur leurs genoux et les verres, directement sur le sol. Une autre famille a aménagé dans sa salle de séjour un autel, sur lequel brûlent quotidiennement des lampions; elle espère ainsi vendre une plus grande quantité de pièces artisanales.

Chez les artisans qui se consacrent à la joaillerie, les pierres et autres ornements utilisés dans la confection des bijoux seront simplement entreposés sur une table réservée à cet usage. Lorsqu'ils travaillent, les artisans installent leur matériel sur une table ou un lit, tout en écoutant la télévision ou en discutant avec d'autres membres de leur famille. Les bijoux terminés sont ensuite déposés dans des boîtes ou des sacs qui pourront être transportés quotidiennement au *zócalo* par les femmes.

Il n'est donc pas rare que des endroits d'une maison soient exclusivement réservés à l'entreposage des matières premières de même que des produits finis. Ils sont parfois entassés dans le coin d'une pièce, mais occupent dans d'autres cas une pièce entière, surtout lorsqu'il est question de poteries (Figure 10). Les familles qui vendent leurs produits dans les foires extérieures entreposent aussi le matériel qui leur servira à construire un étal en plein air, en plus de celui qu'ils possèdent au marché ou qu'ils installent au *zócalo* sur une base quotidienne.

Figure 10. Entreposage de la poterie sur le toit d'une maison



Source : Photo de l'auteure, 2010.

En ce sens, la maison est aménagée de manière à faciliter le travail des artisans. Plutôt que de représenter un espace distinct du lieu de travail, la demeure familiale constitue le reflet de l'imbrication de la vie professionnelle dans le quotidien. Il en va de même pour la division des tâches parmi les membres d'une même unité familiale. En effet, certaines tâches incombent généralement aux mêmes membres de la famille, ce qui amène plusieurs familles à partager un horaire similaire.

La répartition des tâches inhérentes aux processus de production et de vente de l'artisanat est principalement effectuée en fonction de l'âge et du sexe de chaque individu. Dans la grande majorité des cas, ce sont les femmes de la première ou de la seconde génération de migrants qui sont responsables de la vente des produits artisanaux au marché ou au *zócalo*. Elles veillent à ce que la marchandise soit adéquatement présentée aux passants, tout en peignant ou en confectionnant des bijoux lorsque les clients se font moins nombreux. Pendant ce temps, les hommes qui appartiennent à la première génération demeurent à la maison en compagnie de leurs fils et de leurs belles-filles, de même que des enfants d'âge préscolaire. Les hommes se consacrent principalement à la production artisanale, mais ils veillent aussi à l'approvisionnement en poteries vierges et participent parfois aux tâches ménagères. Les femmes qui demeurent à la maison s'occupent des jeunes enfants et prennent en charge la préparation des repas et l'entretien ménager. Dans leurs temps libres, elles participent aussi à la production artisanale.

Une visite du marché d'artisanat et du *zócalo* met en évidence cette division sexuelle des tâches : une forte majorité de femmes se trouvent sur la place publique, et les seuls hommes qui s'y trouvent ne sont généralement pas âgés de plus d'une trentaine d'années. Bien qu'aucun des Nahuas n'ait pu avancer une explication à ce phénomène généralisé, certaines femmes affirment qu'elles ont plus de facilité que leur mari pour approcher les clients et vendre leurs produits. Des chercheurs qui ont observé cette même réalité dans d'autres villes du Mexique, comme la capitale México (Arizpe, 1975), y voient pour leur part une stratégie des autochtones leur permettant d'avoir accès à l'espace public pour y vendre leurs produits :

« Une Amérindienne, *si elle est mère*, suscite la compassion autant de la part des clients (qui achètent “pour l’encourager”) que des policiers (qui la laissent généralement tranquille); d’où l’importance qu’elle ait toujours ses enfants avec elle, ce qui correspond d’ailleurs aux normes autochtones concernant la maternité. » (Beaucage, 1996 : 12)

Dans le cas des Nahuas, il est possible que les femmes soient plus présentes sur la place publique pour cette raison. Il n’est d’ailleurs pas rare que les jeunes enfants participent aux activités commerciales familiales, comme en atteste une jeune adulte autochtone qui a aidé ses parents à vendre des produits dès l’âge de cinq ans :

« Je ne transportais pas d’objets lourds, mais par exemple des barrettes pour les cheveux, et ma mère dit que je vendais beaucoup. Parce que parfois les personnes, quand elles voient un enfant, elles lui achètent quelque chose, même si elles ne pensent pas qu’elles vont l’utiliser, mais elles achètent. » (Notre traduction¹⁸)

Ainsi, les Nahuas sont pleinement conscients que le fait que les femmes soient accompagnées de jeunes enfants les aide parfois à vendre plus facilement leurs produits. Cependant, cette explication ne peut à elle seule justifier la présence majoritaire de femmes dans les lieux publics : il semble que la question de l’éducation scolaire des enfants soit aussi liée à cette division sexuelle du travail.

Au sein de la communauté nahua, ce sont généralement les femmes qui sont en contact avec les enseignants et qui veillent à la progression scolaire de leurs enfants. L’école Benito Juárez, située à quelques rues du zócalo, constitue le premier choix de plusieurs parents artisans : en plus de favoriser un enseignement uniquement en espagnol, elle offre une grande flexibilité au niveau de l’horaire des cours. Plutôt que donner des cours uniquement en matinée, comme c’est le cas à Chulavista ou dans d’autres écoles de la ville, elle accueille aussi des enfants dans ses classes d’après-midi, soit de 13 h à 18 h.

Cet horaire de cours est beaucoup plus facilement conciliable avec l’horaire de vente des parents, particulièrement des mères, que l’est celui de l’école bilingue de

¹⁸ « No llevaba cosas pesadas, pero por ejemplo donitas para el cabello, y dice mi mamá que sí vendía mucho. Porque a veces las personas cuando ven así a un niño le compran, aunque a lo mejor no piensan que lo van a ocupar, pero le compran. »

Chulavista. En effet, les artisanes quittent Chulavista pour se rendre au centre touristique de Cuernavaca entre 10 h et 12 h, ce qui coïncide avec le début des heures d'affluence des passants. Les familles disposent ainsi du temps nécessaire à leur transport et à la disposition de leurs produits pour la vente. Elles peuvent par la suite accompagner les enfants à l'école à 13 h et les y attendre à la fin des classes. Elles retourneront alors avec leurs enfants à leur point de vente, où ils demeureront jusqu'à ce qu'ils reviennent à Chulavista entre 20 h et 22 h. Plusieurs femmes affirment d'ailleurs qu'elles se trouvent à leur domicile uniquement pour y prendre le goûter du soir et pour dormir. Cela est d'autant plus vrai durant les périodes de vacances et les fins de semaine, où les heures de travail se trouvent souvent prolongées.

Ainsi, les vacances d'été, de Noël et de Pâques ne représentent pas pour les artisans des périodes de repos, mais plutôt une augmentation de la production destinée à la vente et une présence accrue sur la place publique. Les artisans disent d'ailleurs se consacrer à leur emploi tout au long de l'année. Les seules vacances qu'ils s'accordent correspondent aux fêtes religieuses qui se déroulent dans leur village d'origine, où retourne la majorité des migrants durant quelques jours, parfois même quelques semaines. À San Agustín Oapan, les deux fêtes patronales ont lieu en février et en août. À Ameyaltepec, les fêtes religieuses ont plutôt lieu en mai et en décembre. Plusieurs familles reviennent aussi dans l'État du Guerrero pour célébrer le Jour des morts, le 2 novembre, ainsi que la fête de la Vierge de Guadalupe, le 12 décembre. Ces moments constituent les seules vacances des artisans, qui passent le reste de l'année à Cuernavaca à se consacrer à l'artisanat.

L'artisanat fait ainsi partie intégrante de toutes les sphères de la vie domestique, que ce soit la gestion du temps, la répartition des tâches au sein d'une unité domestique ou l'organisation de l'espace. L'horaire de travail de même que la répartition des tâches sont d'ailleurs souvent abordés par les non-autochtones du quartier lorsqu'ils parlent de leurs voisins. Ils ne manquent pas de parler de ce quotidien jugé singulier et des différences qu'il présente vis-à-vis du leur : « Ils sont très drôles : la femme sort pour vendre et l'homme reste chez lui. Ce n'est pas comme ici, l'homme va travailler et la

femme reste ici » (Notre traduction¹⁹). Dans la même optique de comparaison, une autre non-autochtone se réfère au nombre d'heures consacrées par les familles au travail rémunéré, en affirmant que les autochtones ne travaillent pas pour vivre, mais plutôt qu'ils vivent pour travailler. Elle y voit un déséquilibre entre le temps consacré à un emploi et celui réservé aux activités quotidiennes familiales.

Ces deux commentaires mettent en évidence une méconnaissance, chez les citadins, de la conception du travail telle qu'elle existe chez les Nahuas. Ignorant que le travail est présent dans toutes les activités, rémunérées ou non, des migrants, les non-autochtones analysent le quotidien des artisans en fonction de leur propre répertoire culturel. Le quotidien des familles non autochtones de Chulavista est teinté d'une certaine précarité au niveau de l'emploi, qui engendre souvent des difficultés économiques. Plusieurs résidents du quartier ont ainsi occupé un grand nombre d'emplois variés au cours de leur vie, devant souvent adapter leur routine aux exigences de leurs emplois. Au contraire, les artisans nahuas, profitant d'une stabilité considérable quant à leur métier, n'éprouvent aucune difficulté à l'intégrer à toutes les sphères de leur vie quotidienne. Une meilleure connaissance de la conception nahua du travail permet de comprendre que, contrairement à ce qu'en pensent les non-autochtones, leur quotidien n'affiche aucun déséquilibre relativement à la répartition des tâches ou au nombre d'heures consacrées au travail rémunéré. De leur point de vue, la nature des activités quotidiennes importe peu dans leur répartition parmi les membres d'une famille, puisque toutes s'avèrent importantes.

Cela met en relief les frontières culturelles qui divisent les migrants nahuas des Mexicains non autochtones. En effet, bien que les deux communautés partagent le même quartier et entretiennent des relations harmonieuses, elles semblent évoluer dans deux univers distincts. Sans qu'il y ait un rejet de l'Autre, il existe tout de même un maintien des frontières qui repose sur des conceptions distinctes de l'organisation du quotidien dans la sphère domestique. En effet, alors que les non-autochtones du quartier le

¹⁹ « Ellos son muy chistosos : sale la mujer a vender y el hombre se queda en su casa. No como aquí, uno se va a trabajar y la mujer se queda acá. »

construisent sur la base de la différenciation entre vie familiale et vie professionnelle, les Nahuas en font un lieu privilégié de l'imbrication entre famille et profession.

Ces différences culturelles sont encore plus apparentes sur la place publique, alors que les artisans y affichent des signes tangibles de leur appartenance à une communauté ethnique distincte. Ainsi, non seulement l'artisanat influence la sphère domestique chez les migrants, mais il confère aussi une signification particulière au fait autochtone sur la place publique.

4.2.2 *Affichage de l'appartenance ethnique sur la place publique*

Au *zócalo* ou au marché d'artisanat, les touristes peuvent facilement identifier les Nahuas, et tout particulièrement les femmes. En plus de vendre le même type d'articles, la majorité d'entre elles portent presque exclusivement les vêtements originaux des villages nahuas du Haut Balsas. Cette tenue est composée d'une robe descendant sous les genoux et couverte d'un tablier orné de broderies (*mandil*). Elle est aussi accompagnée de sandales (*guaraches*) plutôt que de souliers (Figure 11). Dans les villages du Guerrero, cette tenue est complétée d'un châle (*rebozo*), que certaines migrantes utilisent en ville uniquement pour porter leurs jeunes enfants.

Figure 11. Vêtements féminins des Nahuas du Haut Balsas



Source : Photo de l'auteure, 2010.

Les femmes nahuas présentent aussi une coiffure distincte de celles des non-autochtones : la grande majorité d'entre elles portent les cheveux longs, jusqu'au bas du dos. Alors que les migrantes de première génération les coiffent généralement en une seule tresse tombant contre leur dos, les femmes de deuxième et de troisième génération optent plutôt pour des cheveux attachés par des élastiques ou des barrettes de différents modèles. Les plus jeunes les coiffent parfois en un chignon sur la nuque.

Seules les femmes portent le vêtement autochtone : les hommes, qu'ils aient migré en ville ou qu'ils demeurent encore dans les villages du Guerrero, ne portent plus les habits autrefois portés par les Nahuas de la région. Ce vêtement masculin était constitué d'un pantalon de coton descendant aux genoux (*calzón*), d'une chemise, d'un chapeau de paille à larges bords et de sandales. Aujourd'hui, il ne reste de cet habit que l'usage de sandales et le port d'un chapeau de paille chez les agriculteurs, qui contraste avec ceux portés par les hommes dans les centres urbains. Or, plusieurs délaissent ce chapeau à leur arrivée à Cuernavaca, ce qui rend impossible la distinction ethnique des hommes à la simple vue de leurs vêtements. Les femmes sont au contraire facilement identifiables par la robe et le tablier originaire de la région du Haut Balsas.

Ces vêtements sont encore aujourd'hui confectionnés dans les villages du Guerrero, principalement à San Agustín Oapan, où résident de nombreuses femmes qui savent les coudre. Certaines migrantes peuvent aussi les confectionner, mais leurs tâches quotidiennes ne leur accordent pas le temps suffisant pour s'y consacrer pleinement. Les tissus ainsi que les ornements brodés sont achetés par les Nahuas à Cuernavaca, qui les apportent lors d'une visite dans le Guerrero. Les villageoises participent ainsi à leur tour à la formation d'un autre marché ethnique, visant cette fois à vendre des produits non pas aux touristes nationaux et internationaux, mais aux consommatrices autochtones elles-mêmes.

Cette pratique s'avère cependant onéreuse comparativement à l'achat de vêtements manufacturés en boutiques. En effet, l'achat des tissus et des ornements pour un seul ensemble, en plus du montant déboursé à la couturière, monte à près de 1 000 pesos (environ 80 dollars), tandis qu'un pantalon vendu dans une boutique de Cuernavaca coûte approximativement 300 pesos. Au fil du temps, les femmes

accumulent une quantité importante de robes et de tabliers, qui sont parfois destinés à des usages précis. Les tissus les plus raffinés sont ainsi réservés aux mariages et autres célébrations, tandis qu'un ensemble cousu dans des tissus plus simples sera utilisé lorsqu'elles peignent.

Malgré leur prix relativement élevé, ces vêtements forment la plus grande partie de la garde-robe des femmes nahuas, même en milieu urbain. Toutes les migrantes de première génération portent uniquement ces vêtements, auxquels elles se sont habituées et qu'elles disent apprécier pour leur confort. Les femmes issues de la deuxième génération adoptent déjà des comportements différents quant à leurs choix vestimentaires : bien qu'elles portent le plus souvent la tenue autochtone, elles portent parfois des chandails et shorts lorsqu'elles se trouvent à leur demeure. De plus, sur la place publique, quelques-unes ne portent parfois que le tablier, par-dessus une jupe et un chandail achetés dans une boutique de la ville. Finalement, chez les jeunes femmes de la troisième génération, les opinions sont partagées. Certaines ont décidé de ne porter que les vêtements confectionnés dans leur village, d'autres refusent d'en faire usage sauf dans les cas où elles retournent dans le Guerrero²⁰, tandis que d'autres alternent la tenue nahua et la mode occidentale. Parmi ces dernières, certaines réservent le port des vêtements autochtones à des contextes limités, comme la vente d'artisanat sur la place publique et les visites dans leur village d'origine.

Les Nahuas expriment aussi des avis divergents en ce qui concerne le port de la robe et du tablier chez les fillettes. Celles-ci ne possèdent généralement pas plus d'un ou deux ensembles, vu leur coût dispendieux. Or, il s'avère important pour les parents que leurs enfants aient la possibilité d'en porter lorsqu'elles le désirent. Elles ont ainsi l'occasion de choisir tous les jours leur tenue, développant ainsi leurs préférences vestimentaires. Certaines refusent ainsi dès l'âge préscolaire de porter les mêmes vêtements que ceux utilisés par les femmes plus âgées de leur famille, en disant simplement qu'elles ne les aiment pas. Bien qu'aucun parent rencontré n'impose le port

²⁰ Les jeunes femmes qui ne portent jamais les vêtements autochtones en ville portent aussi les cheveux plus courts, soit aux épaules. Leurs coiffures varient alors de la même manière que celles des citadines non autochtones.

de la robe et du tablier à ses enfants, plusieurs se disent déçus lorsque leurs filles, en grandissant, décident de suivre uniquement la mode occidentale.

Cette attitude des parents peut s'expliquer par le rôle social qu'occupe le vêtement autochtone au sein de la communauté, ainsi que par la valeur esthétique qui lui est accordée. En effet, posséder un nombre considérable de robes et de tabliers, cousus de surcroît dans des tissus de bonne qualité, fait montre d'une certaine aisance financière et d'un bon goût en matière vestimentaire. Les Nahuas investissent donc massivement dans une garde-robe féminine qui accorde du prestige aux femmes, de même qu'aux hommes de leur famille. La décision de porter ces vêtements relève donc non seulement du confort et de l'habitude, mais aussi de l'importance qui leur est accordée : la communauté y voit un moyen d'afficher son statut social tout en maintenant l'un des traits identitaires propres aux Nahuas des villages du Haut Balsas (Good Eshelman, 1996 : 21-22). En ce sens, le vêtement féminin est devenu un marqueur identitaire fort au sein des communautés nahuas : « wearing the female dress is considered a (normal) valorization of the ethnic marker » (Beaucage, 1994 : 166).

Or, les touristes mexicains et internationaux interprètent le port de la robe et du tablier différemment. À l'exception de quelques-uns qui se moquent des autochtones sur la base de leur habillement distinct, la majorité se montre très intéressée par les vêtements qu'elles portent. Plusieurs cherchent à connaître un endroit où s'en procurer, tandis que d'autres demandent à en savoir davantage sur le lieu d'origine des artisanes. Bien que les migrantes ne portent pas la robe et le tablier exclusivement pour se démarquer des citoyens mexicains, il s'avère que leur choix vestimentaire met en valeur l'étiquette ethnique que leur attirent à la base leurs produits artisanaux. Les touristes instaurent ainsi les Nahuas en un groupe social et ethnique distinct, sur la base de signes spécifiques tels que la tenue vestimentaire : « the essential feature of Indian dress is not its origin, but the difference it creates » (Beaucage, 1994 : 165).

Un second élément occupe une fonction similaire sur la place publique : l'usage du nahuatl par les commerçants contribue aussi à l'ethnisation des migrants à Cuernavaca. En effet, bien que de nombreuses familles affirment ne parler qu'espagnol lorsqu'elles se promènent en ville, elles tendent au contraire à privilégier l'usage du

nahuatl en présence des touristes. Lorsque vient le temps de conclure une vente, les artisans discutent généralement dans leur langue maternelle pour confirmer les prix ou simplement pour commenter la transaction, accentuant du même coup la frontière ethnique marquée par l'artisanat et les vêtements autochtones. En plus de rendre impossible l'intervention du client dans la discussion, le recours au nahuatl joue un rôle interne à la communauté en positionnant la langue en tant que particularité ethnique incorporée à la fois dans l'objet vendu et dans l'acte de vente. Sur le plan identitaire, l'usage du nahuatl sur la place publique permet donc à ses locuteurs d'afficher leur appartenance et leur attachement à une communauté autochtone, en plus de faire état de la vitalité de cette langue parfois considérée comme relevant du simple folklore.

Encore une fois, les touristes interprètent différemment l'usage du nahuatl en public. Ils font généralement preuve d'un grand intérêt pour cette langue qu'ils ne comprennent pas, de même que pour ses locuteurs. Après s'être enquis de la langue parlée, plusieurs demandent aux artisans de leur en enseigner les rudiments, sans manquer de leur faire part de leur admiration à l'égard de leur maîtrise de cette langue qu'ils considèrent complexe et porteuse d'une valeur ancestrale. Avant de quitter les lieux, nombreux sont ceux qui félicitent les artisans de préserver cette langue historique et qui les encouragent à ne pas cesser de la parler.

En ce sens, les touristes réagissent à l'usage actuel du nahuatl comme ils réagissent vis-à-vis des pratiques vestimentaires des migrantes : ils y voient des signes de l'authenticité qu'ils recherchent à travers la consommation d'artisanat autochtone. Le constat que les artisans parlent encore aujourd'hui la langue des Aztèques et qu'ils continuent de porter, même en ville, leurs vêtements « traditionnels » les conforte dans l'idée qu'ils se font de l'artisanat, c'est-à-dire qu'il constitue les vestiges et la mémoire du passé précolombien du Mexique. La visite du marché ou du *zócalo* ne se limite donc pas à une simple expérience de consommation, mais surtout à « l'expérience d'une différence » (Schaffhauser, 2000 : 262). Par les idées d'authenticité et de reflet du passé qu'il évoque dans l'imaginaire des touristes, l'artisanat vendu sur la place publique met en évidence des caractéristiques culturelles, comme les habitudes vestimentaires et linguistiques, qui délimitent la frontière entre autochtones et non-autochtones. Dans ce

contexte, la rencontre de l'altérité ne se réduit pas à l'achat d'un article « ethnique » : elle inclut tout le processus de vente de l'artisanat, dont l'étiquette exige une esthétique et un usage de la langue qui répondent aux attentes d'authenticité des clients.

Le marché et le *zócalo* représentent ainsi une fenêtre culturelle pour les touristes qui, en plus d'entrer en contact avec l'univers commercial des artisans, peuvent y observer la vie entière des familles autochtones (García Canclini, 1993 : 72). En effet, les artisans ne font pas que vendre des produits sur la place publique, ils y vivent aussi leur quotidien : les familles s'y regroupent pour partager les repas, les enfants y font leurs devoirs une fois l'école terminée, les plus jeunes y font la sieste durant l'après-midi, les liens d'amitié y sont entretenus et des relations amoureuses s'y développent. De cette manière, le marché et le *zócalo* deviennent une extension de la demeure familiale. Les autochtones y transposent leurs habitudes, affichant publiquement des symboles qui suscitent l'intérêt des touristes envers les produits artisanaux vendus.

Dans un tel contexte, le quartier résidentiel de Chulavista et le centre touristique de Cuernavaca se trouvent à être intégrés en parts égales au quotidien des familles, sur la base de l'artisanat : le premier constitue le lieu où la marchandise est produite, tandis que le second représente le lieu où elle est vendue. Les familles partagent leur temps et beaucoup d'activités entre les deux endroits. En ce sens, l'artisanat joue un rôle capital dans la vie des Nahuas, puisqu'il structure leur quotidien tout en influençant le regard que posent sur eux les non-autochtones. En plus de tracer une frontière entre autochtones et non-autochtones, il met en évidence et accentue les distinctions culturelles entre ces deux groupes. Du fait de la nature de la relation interethnique qu'il établit, l'artisanat possède une fonction identitaire importante pour les Nahuas : il cimente la communauté sur la base d'éléments symboliques reconnus par les non-autochtones, de même que sur la base de relations commerciales et sociales. L'identité nahua repose ainsi en grande partie sur la pratique artisanale, d'ailleurs souvent perçue comme faisant partie du patrimoine familial des migrants.

4.3 L'artisanat pictural comme marqueur identitaire collectif

4.3.1 Transmission de la pratique artisanale et du patrimoine culturel

Dès l'enfance, les Nahuas sont exposés au processus de production artisanale, que ce soit en observant leur famille s'y consacrer ou encore en y participant eux-mêmes sur la place publique. Plusieurs, dont les plus jeunes sont âgés de six ou sept ans, donnent effectivement un coup de main à leurs parents une fois leur journée d'école terminée : ils suspendent à leurs bras quelques colliers et les présentent aux passants. Cette pratique est surtout courante au *zócalo*, où les artisans cherchent à attirer l'attention des nombreux passants, qui n'ont pas tous l'intention de dépenser. Les enfants ne procèdent pas de la sorte au marché d'artisanat, où l'espace plus exigu et la disposition des touristes à faire des achats ne favorisent pas cette approche. Tandis que les parents demeurent à leur étal pour attendre les visiteurs, quelques jeunes d'une douzaine d'années vont plutôt emporter quelques pièces de poteries et déambuler devant le Palacio de Cortés ou dans les rues avoisinantes, approchant une clientèle qui n'aurait probablement pas visité le marché.

Les jeunes autochtones commencent dès lors à apprendre les rouages du commerce et les techniques de vente, et la majorité d'entre eux prend goût à cette activité perçue comme un jeu (Good Eshelman, 1988 : 49). Ils s'y consacrent donc avec enthousiasme durant leurs études primaires, mais leur rapport à la vente change souvent chez ceux qui étudient au niveau secondaire. En effet, alors que les autochtones constituent parfois près de la moitié des élèves de l'école Benito Juárez, les quelques Nahuas qui poursuivent des études secondaires se retrouvent alors en situation minoritaire. Généralement inscrits dans une école située près de Chulavista, ils y côtoient de nouveaux camarades de classe qui ignorent leur origine ethnique. Les jeunes, craignant d'y être stigmatisés du fait de leur appartenance à une communauté autochtone, éprouvent souvent une nouvelle timidité en participant aux activités commerciales familiales sur la place publique. Ils ne voient néanmoins aucun problème à aider leur famille dans le processus de production artisanale, à leur domicile. Il en découle une réorientation du travail pour ces jeunes, qui contribuent à la production artisanale familiale en s'impliquant dans la sphère domestique plutôt que sur la place

publique. Les cycles de vie individuel et familial, de même que la dimension spatiale de la contribution des jeunes, sont ainsi pris en compte dans l'organisation du travail artisanal au sein d'une unité familiale.

C'est en effet vers l'âge de dix à douze ans que les plus jeunes sont initiés à la peinture sur *papel amate* ou sur poterie, qui nécessite un apprentissage plus long que la confection de bijoux. En se basant sur des modèles peints par leurs parents, les enfants reproduisent d'abord des motifs floraux, qui sont plus simples, et ensuite des scènes rurales. Certains commencent à peindre directement sur le *papel amate*, tandis que d'autres sont plutôt initiés avec la poterie. Les débutants montrent néanmoins une préférence généralisée pour la peinture sur poterie, puisque le pinceau glisse plus facilement sur la terre cuite et qu'il est possible de faire des retouches sur la céramique, ce qui s'avère impossible sur le *papel amate* en raison de sa texture particulière. Afin de consolider les apprentissages des jeunes, leurs parents leur donnent l'occasion de s'exercer régulièrement. Un artisan expérimenté affirme à cet effet qu'il est possible de maîtriser la peinture de motifs floraux après un mois intensif de pratique, tandis que les scènes de la vie rurale, beaucoup plus complexes, nécessitent six mois de travail.

Néanmoins, les œuvres des jeunes sont incorporées dès leurs premiers essais à la marchandise destinée à la vente, même si elles laissent transparaître une maîtrise encore partielle des techniques de peinture. Ils perfectionneront leurs techniques graduellement tout en développant souvent un intérêt pour le travail artisanal. Il arrive cependant que certains n'y prennent pas goût, ou qu'ils ne possèdent pas les aptitudes nécessaires dans le domaine artistique. Dans de tels cas, leur famille les redirigera vers d'autres domaines, par exemple la vente de la marchandise et l'établissement de contacts auprès des clients. La transmission de la pratique artisanale débute ainsi dès l'enfance et se perfectionne au fil des années. Il arrive d'ailleurs que des enfants d'âge préscolaire mentionnent, en regardant leur famille peindre, qu'ils feront de même lorsqu'ils seront plus grands.

Effectivement, ils deviendront presque tous artisans, à l'instar de leurs parents. Les non-autochtones attribuent ce phénomène notamment au fait que les Nahuas auraient développé un attrait pour l'argent qui les mène à chercher un moyen d'en

gagner le plus facilement et le plus rapidement possible. Selon ce point de vue, les enfants sont mis à contribution dans la production et la vente d'artisanat afin d'amasser des revenus plus élevés. Or, la situation repose plutôt sur une double question d'éducation, à la fois familiale et scolaire.

Le métier d'artisan comporte aux yeux des parents un atout important, qu'ils ne pourraient pas retrouver dans un bon nombre d'emplois en ville : chaque artisan est son propre patron et peut disposer de son temps comme il le veut. Or, cette indépendance vient de pair avec une insécurité relativement aux revenus, à laquelle les familles ont su faire face en développant des stratégies commerciales qui s'adaptent au contexte local. Par conséquent, les parents, issus de la première ou de la seconde génération de migrants, éduquent leurs enfants à la lumière de leur propre expérience professionnelle, c'est-à-dire sur la base de l'acquisition d'une autonomie en milieu urbain.

Un migrant de troisième génération qui a terminé ses études préparatoires à l'université explique ainsi l'attitude de ses parents : « La majorité des gens du Guerrero éduque ses enfants pour qu'ils travaillent à leur compte et qu'ils ne dépendent de personne. [...] Ils leur enseignent à travailler, à survivre en ville, alors ils ne sont pas très centrés sur les études » (Notre traduction²¹). Ainsi, les Nahuas ont développé une culture familiale orientée vers le développement de l'autonomie et de l'indépendance chez les plus jeunes, pour qu'ils puissent un jour diriger leur propre commerce et être leur propre patron. Dans cette optique, l'éducation scolaire n'apparaît pas nécessaire à l'insertion des jeunes sur le marché de l'emploi, puisque le commerce artisanal ne nécessite pas d'études approfondies. Ce choix parental implique que leurs enfants, bien qu'ils profiteront de l'indépendance que procurera leur métier d'artisan, deviendront du même coup dépendants de la vente artisanale puisqu'ils n'auront pas les outils nécessaires pour intégrer d'autres secteurs d'emplois.

Cette décision de favoriser l'autonomie des jeunes, qui semble assez répandue dans la communauté, n'est cependant pas partagée par tous. Plusieurs notent que le

²¹ « La mayoría de la gente aquí de Guerrero educa a sus hijos para que trabajen para su cuenta y para depender de nadie. [...] Les inculca cómo trabajar, cómo sobrevivir en la ciudad, entonces no están muy enfocados en el estudio. »

métier d'artisan est difficile et qu'il implique même son lot de souffrances. La peinture sur poterie nécessite une concentration durant de longues heures et la vente des produits expose les marchands à des climats parfois extrêmes, comme des pluies diluviennes ou un soleil ardent. Afin d'éviter que leurs enfants ne souffrent de la sorte, plusieurs parents disent les encourager à poursuivre leurs études, dans la mesure où leurs ressources financières le leur permettront. Cependant, ils ne rejettent pas d'emblée l'idée que leurs enfants deviennent à leur tour artisans : ils espèrent plutôt leur donner la possibilité de choisir le métier qui les intéressera le plus.

Cette attitude à l'égard de l'éducation scolaire, bien que partagée par plusieurs familles, est appliquée de manière différentielle en fonction du sexe de l'enfant. En effet, investir dans la scolarisation secondaire et préparatoire d'une fille est parfois vu comme un gaspillage : une fois mariées, les femmes démarrent souvent un commerce artisanal avec leur mari tout en s'occupant des enfants et de l'entretien domestique. Ce discours est souvent tenu par les parents, mais aussi par certaines jeunes filles qui ont mis fin à leur fréquentation scolaire à la fin du primaire ou au début du secondaire. Celles-ci expliquent leur décision par le fait qu'elles n'aimaient pas l'école, mais aussi qu'il était risqué d'investir temps et argent dans des études alors que le mariage les empêcherait possiblement d'exercer le métier pour lequel elles auraient été formées. Plusieurs parents suggèrent donc à leurs filles de les aider à la maison et dans leur commerce, plutôt que de poursuivre leurs études une fois leur primaire terminé. Dans un tel contexte, les filles qui souhaitent poursuivre leurs études doivent souvent y parvenir par leurs propres moyens, sans nécessairement bénéficier du soutien financier et des encouragements de leurs parents, du moins durant leurs premières années d'études. Une fois le parcours scolaire des jeunes terminé, les parents éprouvent généralement une grande fierté de voir leur enfant diplômé et l'encouragent alors dans sa recherche d'emploi.

Une étudiante universitaire nahua, qui poursuit actuellement des études de premier cycle à Cuernavaca, a vécu cette situation. Elle a dû économiser pour acquitter elle-même ses frais de scolarité aux niveaux préparatoire et universitaire, tandis que ses parents l'encourageaient plutôt à rester à la maison pour travailler dans le commerce artisanal familial d'ici à son mariage. Au contraire, elle compte terminer ses études et

pratiquer sa profession même une fois mariée. Cependant, elle possède toujours un grand intérêt envers le commerce, auquel elle a été initiée à l'âge de cinq ans pour aider ses parents à vendre des produits aux touristes, et entretient l'idée de posséder un jour une boutique de vêtements.

Il n'est à cet effet pas rare de constater que les jeunes adultes qui empruntent d'autres voies professionnelles que celle de leurs parents maintiennent un intérêt pour le commerce et se considèrent toujours comme des artisans. C'est le cas d'un autre jeune qui se consacre depuis quelques années à son propre commerce de bijoux non pas artisanaux, mais plutôt achetés en grandes quantités à México et revendus à Cuernavaca. Bien qu'il ne travaille pas quotidiennement à la production et à la vente d'artisanat, il se décrit d'abord et avant tout comme un artisan du fait qu'il a longtemps été impliqué dans toutes les étapes de la production artisanale familiale. Cette identification au métier d'artisan chez les autochtones possédant un emploi différent semble répandue :

« A member of an Indian community that produces crafts believes that his work identity is determined from within the collectivity, that it derives from the global, cultural, and economic membership to the group, not from his personal location within the relations of production. » (García Canclini, 1993 : 63)

Ainsi, la transmission de la pratique artisanale, bien qu'effectuée au sein de l'unité familiale, s'inscrit dans le cadre plus large du patrimoine culturel partagé par l'ensemble de la communauté nahua. Les différentes unités familiales se consacrant à l'artisanat reconnaissent leur métier comme étant l'un des traits caractéristiques de leur groupe ethnique. La pratique artisanale contribue alors à marquer la frontière entre les Nahuas du Haut Balsas et les autres groupes ethniques du pays, qu'ils soient ou non autochtones.

L'artisanat occupe effectivement une place importante dans la définition identitaire des membres de la communauté nahua originaire du Haut Balsas. Depuis les années 1960, qui ont marqué le développement de la peinture sur *papel amate*, l'artisanat constitue un « marqueur identitaire extrêmement fédérateur » (Hémond, 1997 : 3). Le vocable d'*amateros*, c'est-à-dire « ceux qui travaillent le *papel amate* », était couramment utilisé jusqu'à la fin des années 1980 par les artisans pour se définir.

Ce terme a par la suite été remplacé par la désignation de Nahuas du Haut Balsas en 1990, alors que les autochtones de la région se sont regroupés sur une base territoriale pour s'opposer au projet gouvernemental de construction d'un barrage hydroélectrique sur le fleuve Balsas, à la hauteur de San Juan Tetelcingo (Hémond, 1997 : 3).

Malgré ce changement terminologique, l'artisanat a conservé jusqu'à aujourd'hui son importance dans la définition identitaire des Nahuas, au point d'être considéré comme un « héritage des coutumes du village » par l'un d'entre eux. Un autre abonde en ce sens, lorsqu'il commente le fait que son fils deviendra probablement aussi artisan, comme lui et le reste de sa famille : « Qu'il aime cela ou non, c'est le travail de mon village » (Notre traduction²²). Il est significatif que le mot utilisé ici, *pueblo*, veuille dire à la fois « village » et « peuple ». Cet énoncé, qui apparaît plus contraignant, exprime le lien indissociable qu'établissent les migrants entre leur village d'origine et l'artisanat. Celui-ci, bien que transmis par l'unité familiale, relève ultimement de la communauté, qui se l'est approprié en tant que signe identitaire distinctif.

Il s'avère ainsi que les Nahuas, à travers l'éducation familiale qu'ils offrent à leurs enfants, leur inculquent davantage que de simples techniques de peinture et de vente. Ils mettent à leur disposition un répertoire culturel propre au groupe auquel ils appartiennent et qui demeure différent de celui des non-autochtones même après quelques décennies vécues à Cuernavaca. Même s'ils sont nés en milieu urbain, les jeunes développent un sentiment d'identification à la communauté nahua sur la base de leur participation aux étapes de production et de vente de l'artisanat, sentiment qui semble se maintenir même lorsqu'ils empruntent des voies professionnelles distinctes. En ce sens, l'apprentissage de l'artisanat par les nouvelles générations assure le maintien d'un héritage culturel basé sur la pratique artisanale et commerciale, qui constitue un aspect central de la culture nahua.

4.3.2 *Préservation de la mémoire collective*

L'enseignement de la pratique artisanale aux plus jeunes ne se limite pas aux techniques employées dans la création et la commercialisation des œuvres. Le choix des

²² « Le gusto o no, éste es el trabajo de mi pueblo. »

motifs peints s'avère aussi révélateur, puisqu'il permet de dégager une vision d'ensemble portée par la communauté nahua sur les villages du Guerrero et sur les manifestations culturelles qui s'y déroulent.

Cela est particulièrement apparent dans le cas de la peinture sur *papel amate*, sur lequel des scènes rurales sont souvent reproduites et dont l'analyse a fait l'objet de nombreuses études (Amith, 1995; Good Eshelman, 1988; García Ortega, 2007). Bien que la popularité du *papel amate* auprès des touristes soit en déclin depuis quelques décennies, il s'avère qu'il occupe toujours une place, bien que parfois minime, dans la production artisanale familiale. Ainsi, les jeunes apprennent encore aujourd'hui à peindre sur ce support et leurs aînés conservent toujours les feuilles de papier inutilisées, dans l'éventualité où ils pourraient s'y consacrer à nouveau. La quasi-totalité d'entre eux offre d'ailleurs toujours une petite quantité de peintures sur *papel amate* sur leur étal, tout en déplorant la popularité marginale de ce type d'artisanat.

Les représentations peintes sur le *papel amate* se rapportent souvent à des événements précis se déroulant dans les villages nahuas du Haut Balsas, comme des célébrations religieuses et des étapes de la production agricole, ou encore une présentation des lieux les plus importants du village, comme l'église et le fleuve Balsas. Tous ces événements consistent d'ailleurs en des éléments naturels très culturalisés par les Nahuas, qui les incluaient dans leurs représentations dès l'époque précolombienne. En enseignant aux enfants à reproduire de telles scènes, les familles transmettent non seulement des connaissances techniques, mais aussi la mémoire du quotidien qu'ils ont vécu avant de migrer à Cuernavaca tout comme le bagage historique hérité des Aztèques.

Au marché d'artisanat, plusieurs jeunes nés en ville se réfèrent fréquemment aux représentations de scènes rurales sur *papel amate* lorsqu'ils parlent du village natal de leurs parents. Comme ils accompagnent souvent leurs parents lors de visites dans le Guerrero, ils ont déjà été témoins des événements et des lieux qui font l'objet de représentations picturales. À l'instar de leurs parents, ils utilisent les images peintes pour appuyer leurs propos, par exemple lorsqu'ils décrivent les activités organisées dans le cadre des fêtes patronales.

Ainsi, en dépit de la marginalité de ce type d'artisanat, la peinture de scènes rurales sur *papel amate* occupe aussi une fonction symbolique considérable. Les représentations expriment les « divers aspects du quotidien et des expériences collectives les plus transcendantes » à l'intérieur de la communauté nahua (García Ortega, 2007b : 207) (Notre traduction). En effet, le choix des scènes peintes, bien qu'orienté au fil des ans par leur popularité auprès des touristes, a été grandement influencé par la signification que leur attribuent les artisans. Ceux-ci voient leur pratique artisanale comme un moyen de préserver les éléments et événements centraux de l'identité nahua afin d'assurer une « continuité historique » avec le passé (Good Eshelman, 1996 : 16). Toutefois, il convient de souligner que les éléments culturels retenus dans la production artisanale donnent lieu à une représentation extrêmement idéalisée de la vie villageoise du Guerrero, centrée sur des moments forts comme les fêtes religieuses et le cycle du maïs. Les peintures assurent la transmission d'une représentation essentiellement positive des villages, tout en faisant abstraction des problèmes sociaux répandus comme la pauvreté, le manque d'emplois et la violence.

Tous les éléments présents sur ces représentations font partie de l'environnement quotidien des Nahuas dans les villages du Guerrero. Ils confèrent également aux peintres-artisans le rôle de gardiens de la culture et de l'identité nahuas. Certains artisans établissent d'ailleurs un parallèle entre leur rôle et celui des peintres aztèques (*tlacuilo* en nahuatl) qui agissaient à titre de scribes dans la création des *Codex*, des manuscrits relatant les connaissances locales et divers aspects de l'histoire et de la vie quotidienne des Aztèques. En effet, des artisans et intellectuels nahuas estiment que, comme les Aztèques qui ont préservé leur mémoire sociale au travers de leurs écrits, les artisans d'aujourd'hui utilisent le *papel amate* pour y raconter leur passé (García Ortega, 2007b : 210). Cette considération exprime la fonction identitaire de l'artisanat qui permet, en plus de transmettre l'héritage nahua aux nouvelles générations, de préserver la mémoire du passé vécu dans la région du Haut Balsas. Cette valorisation de la culture nahua, par le biais de représentations picturales positives, a de plus permis aux autochtones de valoriser leur bagage ethnique sur les scènes nationale et internationale (Good Eshelman, 1988 : 71).

Encore aujourd'hui, la valorisation de la culture nahua et des villages du Guerrero se retrouve dans le discours tenu par plusieurs jeunes migrants de troisième génération, comme en attestent leur réaction à la vue de peintures sur *papel amate* réalisées par des artisans de différents villages. Contrairement à leurs parents, les jeunes ont démontré beaucoup d'enthousiasme en feuilletant les reproductions de peintures contenues dans le livre *Haciendo la lucha : Arte y comercio nahuas de Guerrero*, de Catharine Good Eshelman (1988). Ils ont porté une grande attention tant aux scènes et motifs présents sur chaque peinture qu'aux techniques utilisées par les différents peintres. Plus tard, l'un de ces jeunes a réitéré sa satisfaction de constater que les peintures réalisées par les membres de sa communauté se retrouvent dans une telle publication. Il a toutefois exprimé son regret à l'idée que les artisans eux-mêmes n'entreprennent aucune démarche de la sorte pour diffuser leurs œuvres, s'en remettant plutôt au travail de chercheurs étrangers. Ces réactions à la vue d'œuvres publiées laissent entrevoir l'attachement des jeunes générations non seulement à leur village d'origine et à ses représentations, mais aussi à la peinture sur *papel amate* elle-même, en dépit de sa marginalisation actuelle sur le plan commercial. Le fait d'avoir appris à peindre des scènes rurales sur ce support assure ainsi une continuité non seulement avec la pratique artisanale des premiers migrants à Cuernavaca, mais aussi avec les pratiques et le milieu de vie des générations antérieures dans le Guerrero.

Ainsi, bien que la production de peintures sur *papel amate* ait été initialement destinée à leur commercialisation, les Nahuas en ont fait un vecteur de reproduction de l'identité autochtone à l'intérieur de la communauté (Good Eshelman, 1996 : 16). Les peintures artisanales reproduites de génération en génération contribuent à transmettre la vision que portent les artisans sur le monde qui les entoure, tout en perpétuant la mémoire collective des événements caractéristiques de la culture nahua. En ce sens, l'artisanat joue un rôle interne important, puisqu'il contribue à assurer la reproduction de l'identité nahua.

4.3.3 Maintien des relations entre migrants et villageois

Les autochtones qui ont quitté leur village pour la ville de Cuernavaca et d'autres centres urbains du Mexique s'y sont établis de manière permanente : ils y ont construit

leur résidence principale et se sont taillé une place sur les principaux sites touristiques pour y développer leur commerce artisanal. Cependant, cette migration définitive n'implique aucune rupture avec la communauté rurale d'origine. Au contraire, de nouveaux liens se sont développés, par le biais de l'artisanat, entre les migrants et les membres de la communauté demeurés au village.

Afin de commercialiser une plus grande quantité d'articles artisanaux, il a été mentionné que les migrants les plus prospères mettent à contribution les résidents de leur village d'origine, particulièrement en ce qui concerne la peinture sur poterie. Lors d'une visite au village, ils transportent une partie des poteries vierges achetées dans les ateliers de Cuernavaca pour les confier à des villageois, qui les peindront et les verniront au cours des mois suivants. Ils profitent d'un voyage ultérieur au village pour récupérer les poteries peintes et prêtes à être vendues, en rémunérant les artisans pour le travail effectué tout en se maintenant une certaine marge de profits. Les poteries sont alors rapportées à Cuernavaca, où elles sont intégrées à la marchandise à vendre aux côtés des pièces peintes par ces mêmes migrants.

Bien que de telles relations d'affaires soient souvent établies à l'intérieur d'une même famille, les migrants portent néanmoins une attention particulière aux aptitudes techniques des artisans villageois. Il est donc courant que la première entente de collaboration porte sur une quantité limitée de pièces à peindre : les artisans de Cuernavaca sont ainsi en mesure d'évaluer la qualité des œuvres créées et d'en juger la popularité lors de la mise en vente. Si les pièces d'une famille ne remportent qu'un faible succès auprès des touristes, les artisans de Cuernavaca trouveront une autre famille au village qui possédera un style artistique plus apprécié des consommateurs. À l'inverse, lorsque les produits se vendent facilement, ils tendent à développer des partenariats durables avec les artisans du village. Ceux-ci, qui intègrent l'artisanat à leurs occupations quotidiennes, réservent alors souvent une partie de la maison à l'entreposage des poteries.

Pour ceux qui possèdent une camionnette, il est devenu courant de se rendre au village avec quelques caisses de poteries vierges et de retourner à Cuernavaca avec des articles prêts à être mis en vente. L'extension de cette pratique s'avère cependant limitée

au village d'origine. Les seuls cas dans lesquels les artisans recourent à d'autres migrants pour peindre une partie de leurs poteries concernent des commandes volumineuses de quelques centaines, voire quelques milliers de pièces dans le cas d'étrangers désirant commercialiser ce type d'artisanat. Dans de telles situations, ils font appel à leurs frères et sœurs demeurant aussi à Cuernavaca, puisque les courts délais de livraison de la marchandise ne laissent pas le temps nécessaire aux artisans de retourner dans le Guerrero. Ce type de partenariat familial s'avère néanmoins occasionnel et peu répandu à travers la communauté, puisque le village constitue le principal fournisseur de main-d'œuvre complémentaire.

Il en va de même pour le recrutement d'employés qui participeront, à Cuernavaca, à la commercialisation de l'artisanat des migrants. Lorsqu'elles souhaitent élargir le spectre de leurs activités commerciales, les familles qui possèdent un étal au marché recrutent souvent de la main-d'œuvre supplémentaire dans leur village d'origine. Ces nouveaux employés sont généralement des jeunes âgés de 12 à 25 ans ayant toujours vécu dans la région du Haut Balsas. Ils sont recrutés directement dans leur village par l'un des migrants résidant à Cuernavaca, qui s'avère souvent être un membre ou un ami de la famille.

Lorsqu'ils sont embauchés dans le commerce d'un Nahua déjà établi en ville, les jeunes apprennent les diverses tâches inhérentes à la vente d'artisanat. Certains apprennent à peindre la poterie ou à confectionner des colliers, d'autres assurent le contact avec les touristes à l'étal du marché, tandis que d'autres encore participent successivement aux différentes foires extérieures de la région. Leur quotidien se moule alors à celui de la famille qui les a embauchés. Tous ces jeunes travailleurs sont d'ailleurs hébergés chez la famille pour laquelle ils travaillent. Ils prennent donc part aux tâches ménagères et domestiques quotidiennes, comme ils le feraient s'ils étaient demeurés dans le Guerrero. Tous disent apprécier leur emploi, tout en précisant que leur famille et leur village natal leur manquent beaucoup. Ils n'y retournent effectivement que lors des fêtes patronales et religieuses, durant lesquelles ils s'accordent de courtes vacances pour participer aux festivités dans le Guerrero. Certains se voient aussi parfois accorder quelques jours de congé afin de rendre visite à leur famille dans le Guerrero.

En dépit de la distance qui les sépare de leur village, la majorité des jeunes se montrent très intéressés par cette opportunité d'aller travailler en ville, notamment en raison des possibilités d'emplois limitées au village. Ce sont d'ailleurs eux qui prennent la décision de migrer, et non leurs parents qui ne s'opposent généralement pas à ce projet. Les jeunes justifient leur décision par leur désir de voyager et de connaître de nouvelles régions du Mexique. Il n'est d'ailleurs pas rare que ces jeunes, après avoir passé quelques années dans une même ville, décident d'aller travailler pour le commerce d'une autre connaissance qui demeure ailleurs au pays. Ils ont ainsi l'occasion de connaître plusieurs villes comme Cuernavaca, México, Puerto Escondido, Puerto Vallarta, Acapulco, Cancún et Monterrey; ces destinations hautement touristiques attirent d'ailleurs d'autres artisans autochtones du pays, notamment les commerçants-voyageurs zapotèques de Mitla, dans l'État d'Oaxaca (Landon, 1991 : 185-188). Ces commerçants autonomes ne sont toutefois que de passage, tandis que les Nahuas, embauchés par un artisan, demeurent généralement quelques années au même endroit. Ils cesseront de travailler pour le compte d'un autre artisan au moment de leur mariage, alors que les nouveaux époux mettront sur pied leur propre commerce artisanal dans la ville de leur choix.

L'expérience de ces jeunes, qui représentent la nouvelle génération de migrants, laisse entrevoir que l'artisanat a façonné le rapport à l'espace qu'entretiennent les Nahuas du Guerrero. Depuis les premières migrations des années 1960, la valorisation d'une certaine mobilité territoriale et la recherche d'une indépendance vis-à-vis du marché de l'emploi se sont ancrées dans l'imaginaire nahua. Pour les autochtones vivant à Cuernavaca, l'artisanat a permis l'incorporation du village dans l'élaboration des activités commerciales urbaines. Parallèlement, les jeunes demeurant au village, qui ont été mis en contact avec la pratique artisanale par les relations d'affaires initiées par les migrants, envisagent la possibilité de migrer à leur tour. Cette dynamique a entraîné la dispersion de la communauté nahua à travers diverses régions du pays, sans pour autant provoquer de rupture entre migrants et villageois. Les relations entretenues entre ces deux groupes demeurent généralement intactes : les migrants, plutôt que de se mêler à la population citadine non autochtone, se regroupent en une communauté distincte, comme c'est le cas pour les Nahuas de Cuernavaca.

Cet isolement social, relatif et volontaire, accentué par l'inclusion des villageois dans les activités commerciales des migrants et le recrutement d'employés au village, met en lumière le type de relations qu'entretiennent les artisans avec les non-autochtones. À l'exception de quelques voisins de Chulavista qui confectionnent pour eux des colliers, les Nahuas n'embauchent aucun non-autochtone. Ceux-ci expliquent leur préférence pour des travailleurs autochtones d'une part par le fait qu'ils reconnaissent les membres de leur communauté comme étant particulièrement travaillants et minutieux. D'autre part, ils évoquent le risque que des employés non autochtones volent une partie des revenus issus de la vente d'artisanat. La notion de confiance à l'endroit des autres Nahuas est ainsi souvent évoquée par les artisans, qui ne manquent pas de les favoriser lorsque leurs stratégies commerciales le leur permettent.

En ce sens, le développement de l'artisanat par les migrants a contribué au maintien des liens avec leur village d'origine même après quelques décennies passées à Cuernavaca. Les plus prospères, qui peuvent procéder à l'embauche d'employés, sont passés d'artisans à commerçants et participent à l'enrichissement collectif de leur communauté en investissant une partie de leurs revenus dans des activités commerciales au village. Ils fournissent effectivement un revenu complémentaire à des familles demeurées dans le Guerrero et rémunèrent les jeunes qui viennent les aider en ville. Ceux-ci ont pris l'habitude d'envoyer une partie de leur salaire à leurs parents, permettant aussi un retour de la richesse au village d'origine. Les revenus issus de la vente d'artisanat ne profitent ainsi pas uniquement aux artisans eux-mêmes, mais aussi aux membres de la communauté demeurés dans les villages du Guerrero.

Il est donc juste de prétendre que le développement de l'artisanat nahua a permis aux familles qui le désiraient de demeurer dans leur village, en dépit de la baisse de la productivité des terres agricoles dans les années 1950 (Oettinger, 1995 : 106). Il convient cependant de rajouter que, du côté des villageois qui ont décidé de migrer, l'artisanat a permis le maintien des liens avec les autres Nahuas, peu importe leur lieu de résidence. En ce sens, la production artisanale a contribué à cimenter la communauté nahua malgré la dispersion de ses membres à travers le pays, se positionnant du même coup comme un important marqueur de l'identité collective nahua.

4.4 Synthèse

Les migrations autochtones à Cuernavaca, en provenance de la région du Haut Balsas ont été initiées par le développement de l'artisanat, qui concernait d'abord les poteries peintes avec des pigments naturels et la peinture sur *papel amate*. Au fil de leurs déplacements dans le centre du Mexique, les Nahuas ont découvert en Cuernavaca une ville au potentiel commercial intéressant du fait du nombre important de touristes qui y transitaient. Les migrants s'y sont donc progressivement établis et ont su se créer une place de choix sur la place publique pour l'exhibition et la vente de leurs produits artisanaux, qui se sont diversifiés avec l'arrivée de la peinture sur poterie en terre cuite et de la joaillerie. Les Nahuas sont aujourd'hui reconnus comme faisant partie intégrante du paysage urbain, principalement au *zócalo* et au marché d'artisanat, qu'ils fréquentent quotidiennement à des fins commerciales.

En ce sens, le développement de l'artisanat a permis aux migrants de s'insérer dans la trame urbaine, en occupant cependant un secteur d'emploi informel qui accentue le caractère distinctif de la communauté ethnique nahua. Sa présence sur la place publique crée ainsi une dynamique particulière des interactions entre autochtones et non-autochtones. En mettant en évidence les distinctions culturelles entre ces deux groupes, il marque la frontière ethnique entre ces deux groupes, contribuant par le fait même au renforcement de l'identité nahua en milieu urbain.

Or, l'influence de l'artisanat sur l'identité nahua ne se limite pas au domaine public, mais empiète aussi dans la sphère domestique. La valorisation de l'apprentissage des techniques artisanales occupe une place importante dans l'éducation familiale des jeunes autochtones, au point où l'éducation scolaire formelle est souvent reléguée au deuxième rang. La pratique artisanale, apprise progressivement dès l'enfance, devient ainsi un vecteur d'enculturation majeur à l'intérieur de la communauté, puisque c'est par son intermédiaire que les autochtones apprennent à devenir Nahuas.

De plus, en enseignant la pratique artisanale aux jeunes enfants, les parents assurent la transmission de leur patrimoine culturel ainsi que la préservation d'une mémoire collective nahua, qui prend racine dans les villages du Guerrero. La

transmission de ce bagage historique aux nouvelles générations contribue au maintien de l'identité nahua en contexte postmigratoire. Cette identité se trouve alors à être renforcée par l'entretien de contacts avec les membres de la communauté demeurés dans les villages du Guerrero. Les migrants font en effet appel à eux en tant que main-d'œuvre complémentaire pour le développement de leurs activités artisanales en ville. Sans qu'il y ait de conflit entre autochtones et non-autochtones, la nette préférence des Nahuas pour l'embauche de membres de leur communauté a instauré l'artisanat en un trait caractéristique de la région du Haut Balsas. Il sert ainsi de vecteur de communication entre les migrants et les Nahuas qui habitent toujours dans les villages du Haut Balsas.

Une situation similaire a été observée auprès des Nahuas de la région établis à Acapulco, sur la côte pacifique dans l'État du Guerrero (Goloubinoff, 1997). Cette ville, dont l'industrie touristique s'est développée considérablement depuis les années 1950, constitue une autre destination migratoire pour les Nahuas, principalement ceux provenant de San Juan Tetelcingo. Les premiers séjours des autochtones dans cette ville étaient également effectués dans le but de vendre des peintures sur *papel amate*. Vu le succès de cet artisanat auprès des touristes, des familles s'y sont établies définitivement en achetant collectivement des terrains contigus. Au fil du temps, elles ont développé d'autres types d'artisanat, comme les poteries peintes sur terre cuite et les masques en bois. Aujourd'hui, les marchands autochtones sont présents dans les endroits publics les plus visités par les touristes, où plusieurs femmes portent la robe et le tablier originaires du Haut Balsas. L'artisanat se retrouve donc au centre du quotidien des Nahuas d'Acapulco, que ce soit dans la sphère privée ou sur la place publique. Il s'avère de plus que l'artisanat contribue à maintenir les liens entre les migrants et leur village d'origine :

« L'activité artisanale a servi de vecteur entre les Nahuas immigrés et leur région d'origine. Les liens restent donc étroits et continus, même si le processus d'intention en ville se poursuit. Depuis les années quatre-vingt, les Nahuas ont eu en effet la possibilité de "s'ancrer" davantage à Acapulco par l'acquisition de maisons et l'obtention (achat ou bail) de véritables boutiques dans le nouveau marché d'artisanat [...]. » (Goloubinoff, 1997 : 222-223)

La comparaison des migrations nahuas en provenance du Guerrero met en évidence le fait que les communautés sont regroupées sur la base du partage d'une même identité villageoise fondamentale, plutôt que d'une identité ethnico-régionale

englobant tous les villages nahuas du Haut Balsas. En effet, les liens sociaux développés à l'intérieur de chaque village orientent les destinations migratoires choisies : alors que les Nahuas de San Agustín Oapan et d'Ameyaltepec se dirigent vers Cuernavaca, ceux de San Juan Tetelcingo favorisent les déplacements vers Acapulco. Par conséquent, l'identité ethnique développée par les communautés migrantes les rattache essentiellement à leur village d'origine plutôt qu'à la région plus vaste regroupant plusieurs villages qui n'entretiennent pas nécessairement de rapports soutenus.

En dépit de ces destinations différentes, le parcours migratoire et l'établissement des Nahuas à Acapulco laissent penser que la situation observée à Cuernavaca n'est pas isolée et que l'artisanat joue le même rôle auprès des migrants établis dans différentes villes du Mexique. Ainsi, le lieu de résidence ne modifie pas le rôle social de l'artisanat qui, en plus de structurer l'établissement des autochtones en milieu urbain, assure le maintien des contacts entre la ville et le village. La valorisation de l'identité nahua ne repose ainsi pas uniquement entre les mains des migrants établis dans une seule et même ville : elle relève aussi des relations sociales entretenues par tous les membres de la communauté nahua à l'échelle nationale.

5. RECONFIGURATION DE LA COMMUNAUTÉ À TRAVERS L'EXPÉRIENCE MIGRATOIRE

5.1 Contribution des migrants à la vie sociale villageoise

Comme présenté au chapitre précédent, l'artisanat agit en tant que facteur de cohésion de la communauté nahua, du fait des liens commerciaux et professionnels qu'il tisse entre les villageois et les migrants. Or, les relations sociales entretenues entre les Nahuas qui demeurent dans diverses régions du Mexique ne reposent pas uniquement sur la pratique artisanale. Les migrants, loin de couper les liens avec leur village d'origine, tendent au contraire à valoriser leur participation à la vie sociale villageoise en dépit de la distance géographique. En plus de demeurer en contact régulier avec les membres de leur famille grâce à des appels téléphoniques fréquents, la plupart d'entre eux se rendent dans le Guerrero à quelques reprises chaque année.

Comme c'est le cas chez d'autres groupes autochtones du pays, l'une des raisons principales de ces visites annuelles est la célébration de fêtes religieuses organisées dans les villages (Pérez Ruiz, 1993 : 134). À San Agustín Oapan, les principales célébrations sont les deux fêtes patronales, qui se déroulent en février et en août. Le point culminant de la fête estivale est le 28 août, qui coïncide avec la date du décès de Saint Augustin d'Hippone, localement surnommé le grand saint (*el santo grande*). La fête de février est consacrée à un autre saint du même nom, désigné par les Nahuas comme étant le petit saint (*el santo pequeño*). Selon les informations obtenues, il s'agirait de Saint Auguste Chapdelaine, célébré le 28 ou le 29 février dans le cas des années bissextiles.

Bien que la fête d'août soit d'une moins grande envergure, les deux événements se déroulent sensiblement de la même manière, selon les dires des Nahuas. Quelques jours avant le début des célébrations, les migrants arrivent progressivement au village. En route, ils se procurent des gerbes de fleurs, qui seront données en offrandes à Saint Augustin, patron du village. Tout au long des célébrations, des Nahuas circulent dans l'église. Plusieurs s'y recueillent pendant que d'autres défilent devant la statue de Saint Augustin pour y déposer leurs fleurs et faire un don monétaire à l'Église. Les sommes amassées permettent par la suite la mise en œuvre de projets liés à l'établissement; en août 2010, les fonds étaient consacrés à la rénovation de la voûte de l'église, alors en

cours (Figure 12). Les fidèles devaient alors se frayer un passage derrière les échafaudages pour défiler devant la statue.

Figure 12. Rénovation du plafond de l'église



Source : Photo de l'auteur, 2010.

À la sortie de l'église, les visiteurs se trouvent sur la place centrale du village, où se déroule durant toutes les festivités un tournoi de basketball dont les équipes sont constituées à la fois de résidents du village et de migrants. C'est le cas d'une jeune femme, arrivée à Cuernavaca quelques mois auparavant, qui fait partie d'une équipe de basketball au village sans toutefois s'être jointe à un groupe sportif dans sa nouvelle ville de résidence. Les migrants sont d'ailleurs nombreux dans cette situation : alors qu'ils n'organisent qu'à l'occasion des parties amicales entre migrants à Chulavista, ils demeurent affiliés à des équipes sportives du Guerrero.

C'est ainsi que, lors des fêtes à San Agustín Oapan, une grande partie des jeunes forment des équipes de soccer ou de basketball qui s'affronteront au village durant quelques jours, donnant lieu à des rassemblements importants autour des terrains de jeu. Alors que les hommes choisissent le sport qu'ils désirent pratiquer parmi les deux options offertes, les femmes forment entre elles uniquement des équipes de basketball. Selon les dires d'une migrante, cette réalité repose simplement sur les goûts personnels des jeunes sportives.

Les équipes sont constituées de Nahuas qui demeurent parfois dans des villes différentes, voire éloignées l'une de l'autre. Les liens de parenté et d'amitié se trouvent généralement à la base de la formation de ces équipes : des frères et sœurs, des cousins et des amis décident ensemble du nom de leur équipe et confectionnent leur uniforme. Les affrontements entre les diverses équipes comptent parmi les moments forts de la fête aux yeux des participants.

Parmi les autres événements centraux des fêtes villageoises se trouve la performance d'une troupe de danseurs *chinelos*, qui souligne le début des festivités. Cette danse, originaire de l'État de Morelos, est maintenant d'usage lors des festivités villageoises à San Agustín Oapan. Les danseurs et danseuses, appartenant à une troupe non professionnelle originaire du village autochtone d'Ahuelican, sont vêtus de tissus colorés et arborent chacun un masque à l'effigie d'un homme barbu. Durant l'après-midi, ils livrent devant l'église une prestation durant plusieurs dizaines de minutes, accompagnés de musiciens invités (Figure 13). Une foule se masse progressivement à leurs côtés et certains se joignent même à eux. Par la suite, danseurs et musiciens défilent dans les rues du village, suivis par les Nahuas qui participent aussi à la danse.

Figure 13. Danse des *chinelos* devant l'église



Source : Photo de l'auteure, 2010.

Pendant ce temps, les préparatifs vont bon train en vue du *jaripeo*, un rodéo qui débute vers 20 h dans un champ à l'écart du village. Cet événement rassemble les

villageois autour d'une arène dans laquelle des volontaires montent un taureau et tentent d'y demeurer en place. L'ambiance festive de cet événement donne le ton au restant de la soirée : une fois le *jaripeo* terminé, vers 22 h, les Nahuas retournent au centre du village pour admirer le *castillo*, une structure sur laquelle des pièces pyrotechniques dessinent des formes diverses, comme un ange, une cloche ou encore un cheval (Figure 14). Ces formes, élaborées par des *coheteros* professionnels venus de l'extérieur du village, font le plaisir des enfants comme des adultes, qui les commentent et les comparent les unes aux autres. Le *castillo* se termine avec l'illumination d'une silhouette de Saint Augustin surmontée d'une inscription telle que *Viva San Agustín* (« Vive Saint Augustin »).

Figure 14. *Castillo* arborant l'image d'un cheval



Source : Photo de l'auteur, 2010.

Une fois le *castillo* éteint, les spectateurs se dispersent sur la place centrale : certains se divertissent dans les manèges loués pour l'occasion, tandis que d'autres se rendent sur la piste de danse aménagée, où des musiciens et chanteurs jouent des airs de *duranguense*, un style de musique mexicaine très populaire dans les villages du Guerrero. La fête se prolonge ainsi durant une bonne partie de la nuit, certains fêtant jusqu'à l'aube. Le lendemain, en début d'après-midi, la même série d'activités reprend pour une deuxième et dernière journée.

En dehors des activités organisées pour l'occasion, les Nahuas profitent de la journée pour visiter leur famille et revoir des amis demeurant dans diverses régions du pays, en attendant le *jaripeo* du soir. C'est aussi un moment choisi par plusieurs pour se rendre au cimetière afin de se recueillir sur la tombe de leurs proches décédés et y déposer des fleurs, signifiant aux défunts qu'ils les portent toujours dans leurs pensées. Les visites au village prennent ainsi une signification particulière : en plus de leur permettre de demeurer en contact avec leur famille vivant dans le Guerrero ou dans d'autres villes du Mexique, elles assurent le maintien de la mémoire des anciens. Elles marquent par la même occasion l'appartenance des migrants au village du fait des liens biologiques qui les y relient. En ce sens, elles renforcent tant les relations sociales déjà existantes que l'identité communautaire villageoise (Good Eshelman, 2004 : 134).

Les fêtes villageoises constituent ainsi des événements majeurs pour les migrants, étant donné le nombre limité de visites que plusieurs peuvent se permettre. Le manque de ressources financières ou encore la distance trop grande qui sépare le village de leur ville de résidence fait souvent en sorte que la majorité d'entre eux ne peut s'y rendre plus d'une ou deux fois par année. Alors que certains s'accordent quelques jours de vacances en août pour assister aux célébrations au village, la quasi-totalité des migrants s'y rend en février. D'ailleurs, lorsqu'ils parlent de leur village, ils mentionnent tous que la fête de février est « plus belle » : les célébrations prennent une plus grande envergure et il est possible de se baigner dans le fleuve Balsas, contrairement à la fête d'août qui se déroule en pleine saison des pluies. Dans un tel contexte, la fête de février est devenue un rendez-vous incontournable pour les Nahuas demeurant partout à travers le pays, d'autant plus qu'aucune fête villageoise n'est célébrée à l'extérieur du Guerrero. En effet, ceux qui ne peuvent se rendre au village lors d'une fête patronale s'abstiennent simplement de souligner l'événement. La vie cérémonielle, qui n'a pas pris d'expansion au fil du développement des réseaux migratoires, se limite ainsi aux villages du Haut Balsas.

En plus d'assister aux fêtes religieuses, les migrants contribuent monétairement à leur organisation au même titre que les résidents du village. Cette contribution va au-delà du don offert à l'église : elle consiste en une cotisation familiale, appelée

cooperación (« coopération »), pouvant s'élever à plus de 400 pesos et remise au commissariat du village. L'ensemble des sommes versées sera utilisé pour l'organisation des fêtes cérémonielles, par exemple pour la location et l'achat d'équipements ou encore pour la rémunération des danseurs et des *coheteros*, de même que pour la mise en œuvre de travaux publics comme la réparation des routes. En échange de cette contribution financière, les migrants profitent d'un accès aux ressources communales villageoises, comme les terres agricoles et les terrains sur lesquels sont bâties les maisons, et acquièrent le droit d'être inhumés dans le cimetière du village.

Ainsi, malgré la distance géographique qui les sépare du Guerrero, les migrants maintiennent leur participation à la vie sociale et cérémonielle de leur village d'origine. Cette participation peut aussi prendre la forme d'un engagement continu s'insérant dans le cadre du système de charges (*sistema de cargos*), qui constitue encore aujourd'hui « la base du gouvernement interne des villages » (Good Eshelman et Barrientos López, 2004 : 37). Cette forme d'organisation civile et religieuse, qui prévaut dans les villages autochtones du Haut Balsas depuis l'époque préhispanique, implique la participation des membres de la communauté à diverses fonctions sociales classées selon une certaine hiérarchie.

À Ameyaltepec, le gouvernement civil est composé d'un commissaire (*comisario*), qui exerce son autorité avec l'appui d'un suppléant (*suplente*) et de cinq auxiliaires. Il est aussi assisté par un secrétaire et un juge, qui veillent respectivement à la rédaction de documents et au maintien de l'ordre. Finalement, un groupe de quatre *comisionados* assure la surveillance du village (Good Eshelman, 1988 : 98). Sur le plan religieux, le responsable de l'église, à qui incombent l'entretien du bâtiment et l'organisation des célébrations lors des fêtes cérémonielles, est assisté d'une équipe de villageois notamment impliqués dans la chorale.

La totalité des charges correspond à des mandats d'un an, à l'exception des *comisionados*, dont le travail moins exigeant fait en sorte que trois années de service équivalent à l'année requise pour les autres postes (Good Eshelman, 1988 : 98). Chaque charge est attribuée par les aînés du village à un membre de la communauté, alors appelé *encargado* (« chargé »). Bien que seuls les hommes puissent être nommés à de tels

postes, leur épouse et leurs enfants sont aussi mis à contribution. Les tâches accomplies par chacun sont alors considérées comme étant un service rendu à la collectivité, au même titre que les contributions monétaires. Ainsi, bien que les *encargados* ne se présentent jamais volontairement à un poste, ils ne peuvent refuser les nouvelles responsabilités qui leur sont attribuées.

La nomination à un poste d'*encargado* témoigne généralement d'un statut social relativement important. Alors que les migrations vers les centres urbains se multiplient, une nouvelle tendance se dessine dans l'attribution des charges du village. Plutôt que de favoriser la nomination des membres de la communauté demeurant au village, le conseil tend à nommer les migrants à des postes prestigieux. Ce choix repose sur une stratégie économique visant à redistribuer « une partie des gains issus du commerce artisanal d'une manière socialement acceptable et solidaire » (Good Eshelman, 1988 : 114) (Notre traduction).

En effet, les charges nécessitent un certain investissement monétaire permettant à l'*encargado* de s'acquitter de ses tâches. Par exemple, l'*encargado* responsable de l'église de San Agustín Oapan défraie lui-même les frais de carburant pour effectuer de nombreuses visites au village tout au long de son mandat. Il doit aussi s'assurer de fournir un repas aux villageois qui lui apportent leur aide à l'église et rémunérer les hommes qui chantent les prières durant les célébrations.

Ainsi, les tâches et responsabilités de l'*encargado* s'inscrivent non seulement dans le cadre du système de charges existant au village, mais aussi dans la conception nahua du travail. Comme il a été précisé antérieurement, le travail agit chez les Nahuas comme un régulateur des rapports sociaux qui crée des relations de réciprocité entre les membres de la communauté. Dans cette optique, la participation des migrants au système de charges permet de maintenir les liens sociaux entre les membres de la communauté, peu importe l'endroit où ils habitent à travers le pays. Il en découle un renforcement des solidarités à l'intérieur des communautés, dressant du même coup une frontière nette entre l'organisation civile des villages autochtones et le système politique national, comme en atteste une autre étude qui s'est attardée à décrire le système de charges à Mitla, dans l'État d'Oaxaca : « Le système des charges est un facteur de

cohésion de la communauté face aux pressions extérieures en faveur du changement et de la dissolution des particularismes locaux » (Landon, 1991 : 208).

Cette cohésion, mise en évidence tant par le système de charges que par la participation aux fêtes patronales, fait ressortir une particularité des migrations récentes en provenance des villages du Haut Balsas. Loin d'être unidirectionnelles, elles impliquent le retour régulier des Nahuas dans leur lieu d'origine et n'entraînent ainsi aucune rupture vis-à-vis des villages du Guerrero. Au contraire, la contribution des migrants à la vie cérémonielle et économique de leur village assure la cohésion de la communauté, en dépit de son extension à travers le pays suite aux mouvements des dernières décennies (Good Eshelman, 1988 : 117).

5.2 Développement de réseaux sociaux et relations interethniques

En plus de maintenir les relations avec les membres de la communauté demeurés au village, les migrants ont su tisser des liens étroits avec les autres Nahuas établis dans leur ville de résidence.

C'est ainsi que les Nahuas établis à Cuernavaca ont développé des relations d'amitié principalement avec d'autres autochtones originaires des villages du Haut Balsas. Ils disent ainsi avoir rencontré leurs amis de Cuernavaca à Chulavista même, ou encore sur leur lieu de travail. Les plus jeunes, particulièrement les femmes, expliquent cette réalité par le fait que le temps consacré à la production et à la vente d'artisanat ne leur procure pas suffisamment de temps libre pour qu'ils puissent faire de nouvelles rencontres à l'extérieur du marché ou du *zócalo*. Ils développent ainsi des affinités en premier lieu avec les membres de la communauté nahua établie en ville.

Les amitiés entretenues par les migrants ne se limitent toutefois pas à la ville de Cuernavaca. Nombreux sont ceux qui soulignent avoir de nombreux amis dans d'autres régions du pays. Ceux-ci peuvent être des membres de la famille élargie, des migrants ayant autrefois résidé à Cuernavaca ou encore rencontrés lors des fêtes dans les villages du Haut Balsas. En effet, les Nahuas demeurant à l'extérieur du Guerrero se déplacent parfois pour assister aux fêtes qui se déroulent dans des villages à proximité du leur : c'est par exemple le cas d'un homme originaire d'Ameyaltepec, résidant à Cuernavaca,

qui se rend aux fêtes de San Agustín Oapan et en profite pour visiter son village d'origine. Des résidents de villages voisins, comme celui d'Analco situé sur l'autre rive du fleuve Balsas, se déplacent aussi pour assister aux célébrations. Pour les migrants, les retours au village représentent une occasion de choix pour la rencontre de nouvelles personnes et l'entretien des relations amicales déjà existantes. Comme les fêtes religieuses représentent pour eux un moment de détente et de vacances, ils profitent de ces occasions pour visiter leurs amis ou pour les inviter à leur domicile, ce qu'ils ne font que rarement à Cuernavaca. Du même coup, ces visites leur permettent de faire de nouvelles connaissances par l'intermédiaire de leurs amis ou parents.

Le maintien de liens sociaux entre les Nahuas, privilégié à l'intérieur de la communauté, assure la durabilité des relations de réciprocité qui se trouvent à la base de l'organisation sociale nahua. En effet, la notion de travail (*tequitl* en nahuatl) implique toute forme d'investissement matériel ou symbolique non seulement au sein d'une même unité familiale, mais à travers l'ensemble de la communauté (Good Eshelman, 2004 : 138). Le simple fait de rendre visite à des amis ou des compères contribue à assurer la cohésion de la communauté, au même titre que la participation aux fêtes villageoises et au système de charges.

Le maintien de relations sociales durables avec les membres de la communauté nahua ne relève ainsi donc pas uniquement du niveau interpersonnel. Il joue aussi un rôle important à l'échelle macrosociale, en ce sens qu'il reconnaît un rôle à chacun dans la communauté. À l'exception des jeunes qui ont poursuivi des études postsecondaires et qui ont occupé un emploi à l'extérieur du milieu artisanal, selon lesquels le choix des amis ne doit pas reposer sur l'appartenance à une communauté autochtone, la majorité des migrants établissent une frontière nette entre autochtones et non-autochtones en ce qui a trait aux amitiés. Bien que la plupart des Nahuas rencontrés considèrent tout à fait acceptable d'avoir des amis non autochtones, peu d'entre eux en comptent dans leur entourage. Cette réalité, en plus de découler de la valorisation des relations sociales réciproques à l'intérieur de la communauté, repose sur les expériences linguistiques des Nahuas en milieu urbain.

Pour les migrants de première et de deuxième génération, qui ne maîtrisent pas autant l'espagnol que le nahuatl, il est beaucoup plus facile de s'entretenir dans leur langue maternelle. Leur aisance en nahuatl, mise en parallèle avec les difficultés rencontrées et parfois la gêne éprouvée lors de conversations en espagnol, les amène à favoriser les contacts avec d'autres locuteurs du nahuatl, qui sont aussi originaires du Haut Balsas. Un migrant de seconde génération considère même que l'absence de connaissances en nahuatl chez les non-autochtones pose parfois problème :

« S'il y a d'autres personnes devant moi, et je commence à parler avec [un] ami en nahuatl [...], et que je ris beaucoup avec lui, ils peuvent se fâcher parce qu'ils ne savent pas ce que je dis. Ou d'autres penseraient : "Je veux parler avec toi, mais je ne sais pas ce que tu dis". Ils ne savent pas, c'est aussi le problème. Si eux aussi comprenaient, nous pourrions avoir une conversation à sept personnes. » (Notre traduction²³)

Ce témoignage, qui fait foi de la préférence des autochtones pour l'usage de codes linguistiques propres à leur village d'origine, illustre bien la prédominance des relations entre Nahuas au quotidien. Un autre migrant de seconde génération le confirme en ces mots : « Nous n'avons presque pas d'amis d'ici [de Cuernavaca], nous ne nous fréquentons pas » (Notre traduction²⁴). Il ne semble donc pas y avoir chez les Nahuas un désir particulier de se rapprocher des non-autochtones en milieu urbain, en dépit du fait qu'ils partagent sans problème le même territoire résidentiel de Chulavista.

Cette tendance à privilégier les relations entre autochtones ne se limite pas aux amitiés, mais s'étend aussi aux unions matrimoniales. Il existe en effet une forte tendance à l'endogamie chez les Nahuas du Haut Balsas. Dans les villages, les Nahuas se marient généralement avec des gens de leur propre communauté : seulement 15 % à 20 % d'entre eux s'unissent à des Nahuas d'autres communautés, mais qui demeurent néanmoins dans la même région (Good Eshelman, 2003 : 159). La situation est comparable chez les migrants, en dépit du discours tenu par plusieurs d'entre eux. Comme dans le cas des amitiés, la majorité d'entre eux affirme que chaque individu doit

²³ « Si hay otros en frente, y yo empiezo a hablar con [un] amigo en nahuatl [...] y que yo me esté riendo mucho con él, ellos se pueden enojar por no saber lo que digo. U otros pensarían : "Yo quiero hablar contigo, pero no sé lo que estás diciendo". No saben, es el problema también. Si ellos entendieran también, podríamos hacer una plática de siete. »

²⁴ « Casi no tenemos amigos de aquí [de Cuernavaca], no convivimos con ellos. »

choisir un époux avec lequel il s'entendra bien, qu'il soit autochtone ou non. Les parents disent ne pas avoir de préférence quant à l'appartenance ethnique des époux de leurs enfants, qui pour leur part disent ne pas se baser sur ce critère lorsqu'ils se marient. Or, dans les faits, il s'avère que la quasi-totalité des migrants, même les plus jeunes, se marie avec d'autres autochtones rencontrés en ville ou lors de visites au village, assurant du même coup la reproduction de la communauté en contexte migratoire (Oehmichen Bazán, 2001 : 185). Comme c'est le cas avec les amitiés, il existe par rapport au mariage une divergence importante entre le discours tenu par les autochtones et les faits observés.

Cependant, certains n'hésitent pas à tenir des propos plus catégoriques. Par exemple, une jeune mère espère que ses enfants se marieront avec des non-autochtones afin qu'ils ne soient pas artisans comme elle et qu'ils aient une vie qu'elle juge plus facile que la sienne. À l'inverse, un père préférerait que sa fille se marie avec un Nahuatl de son village. D'une part, il lui serait plus facile de parler avec la famille de son gendre, puisque le nahuatl serait la langue commune. D'autre part, il pourrait se référer au commissariat de son village en cas de problème familial, par exemple si sa fille était victime de violence conjugale.

Cet homme n'est d'ailleurs pas le seul à évoquer les pratiques en vigueur et les services offerts au village pour justifier sa préférence pour un mariage entre deux autochtones. La plupart des migrants affirment qu'il est plus facile d'organiser un mariage entre deux Nahuas qu'entre un Nahuatl et un non-autochtone. D'abord, la question du lieu du mariage est résolue d'emblée : les mariages entre autochtones se déroulent tous dans les villages du Guerrero, où réside toujours une partie de la famille des migrants. Ensuite, les taux de divorce en ville, une pratique quasi inexistante dans les villages du Haut Balsas, leur font craindre qu'un mariage avec un citadin se termine de cette manière. Finalement, il est plus simple de s'entendre avec la famille du nouvel époux sur le déroulement du mariage s'il est aussi Nahuatl, puisqu'ils partagent alors les mêmes référents culturels.

Les mariages chez les Nahuas du Haut Balsas se déroulent sensiblement tous de la même façon. La famille du futur époux se rend au domicile de la jeune fille, où sa

main sera demandée à son père. Puis, ils négocient la dot versée par les beaux-parents à la famille de la future épouse, qui inclut généralement une somme d'argent et une quantité déterminée de cochons (*marranos*), de semences agricoles ou d'autres produits déterminés par les deux familles impliquées. La dot, en plus de contribuer à la solidité des mariages, constitue une marque de respect et de reconnaissance à l'égard des parents qui ont consacré plusieurs années à enseigner à leur fille à bien travailler. Elle agit donc à titre de compensation pour la famille qui, en perdant une de ses filles, perd une force de travail considérable (Good Eshelman, 2003 : 166). Une fois l'entente conclue, une fête est organisée avec les membres de la famille immédiate des futurs mariés. Après le mariage, qui a lieu dans l'église du village, les nouveaux époux iront habiter chez les parents du nouveau marié. Certains y restent quelque temps seulement, jusqu'à ce qu'ils décident de déménager et de démarrer leur propre commerce artisanal, tandis que d'autres y restent durant de nombreuses années.

Dans le cas où les nouveaux époux sont originaires de villages différents, la décision du lieu du mariage leur revient, bien qu'ils optent souvent pour le village de la mariée. Cependant, une union entre un Nahua et un non-autochtone bouleverse le déroulement habituel des mariages et mène les deux familles à trouver un terrain d'entente, une situation que plusieurs parents ne souhaitent pas vivre afin de perpétuer les pratiques auxquelles ils sont habitués dans le Guerrero. Le mariage endogame évite donc aux Nahuas d'être confrontés à de telles situations, puisque les familles des deux époux partagent les mêmes référents culturels.

Cependant, au-delà de l'aspect pratique du mariage endogame, les migrants de troisième génération y accordent une importance plus symbolique. Certaines jeunes femmes affirment sans détour que l'endogamie est préférable pour la préservation de la culture nahua. Elles sont conscientes qu'elles auraient plus tendance à parler nahuatl et à porter les vêtements autochtones si elles se marient avec un Nahua : « Si tout le monde se mariait avec des gens du village, on continuerait de porter la robe. Mais si c'est avec quelqu'un de la ville, je crois que ça se perdrait alors » (Notre traduction²⁵). Le recours à

²⁵ « Si todos se casaran con los del pueblo, así seguirían poniendo el vestido. Pero si es con una gente de la ciudad, yo creo que allí se perdería. »

l'endogamie leur permet donc de faire face à certains changements culturels qui découlent de l'établissement des Nahuas en milieu urbain.

Une autre jeune autochtone reconnaît l'influence de la culture nationale sur les pratiques nahuas. Bien qu'ils continuent de suivre l'exemple du village en matière de mariage et de relations de genres, plusieurs migrants de première et de deuxième génération font preuve d'une plus grande permissivité à l'égard des jeunes femmes. À Cuernavaca, elles sont maintenant souvent autorisées à sortir avec un garçon et à présenter leur copain à leur famille, tandis que les relations amoureuses sont gardées secrètes dans le Haut Balsas jusqu'à la demande en mariage. En comparaison, cette jeune femme estime que les résidents de son village ont conservé une mentalité « ancienne » (*antigüita*).

Ainsi, les migrants de troisième génération, bien qu'ils maintiennent leur attachement pour le village d'origine de leurs parents, jettent parfois un regard critique sur les pratiques sociales qui y existent. En effet, à travers le processus migratoire, ils ont été enculturés dans un milieu distinct de celui de leurs parents : leur appartenance ethnique a été influencée non seulement par les figures importantes du village, mais aussi par les messages véhiculés par la culture dominante et le système scolaire national (Glockner Fagetti, 2008 : 133). Les jeunes migrants, particulièrement ceux qui ont fréquenté l'école plus longtemps, tendent alors à comparer les habitudes matrimoniales qu'ils observent en ville avec celles du village et à se positionner face à celles-ci. Le mariage exogame, plutôt rare au sein de la communauté du Haut Balsas, ne serait alors pas simplement le fruit du hasard; il résulterait plutôt d'une « décision préalable de sortir de la société locale » (Good Eshelman, 2003 : 184) (Notre traduction).

Or, il semble qu'une faible densité de population migrante dans un même secteur puisse aussi favoriser le développement de relations interethniques chez les membres de la communauté. En effet, la nette préférence pour les relations matrimoniales et amicales entre Nahuas ne semble pas être aussi forte dans toutes les régions du Mexique où se sont établis les migrants. Une jeune Nahua ayant grandi à Puerto Escondido, dans l'État d'Oaxaca, affirme que la situation y est différente. Cette ville touristique, située sur la côte pacifique, a attiré au cours des dernières décennies un nombre important de

migrants originaires de plusieurs villages des environs, dont plusieurs Mixtèques et Zapotèques, qui représentent les groupes autochtones les plus importants de la région. Les Nahuas établis à Puerto Escondido y sont donc moins nombreux que ceux de Cuernavaca, où ils se trouvent fortement concentrés dans un même secteur de la ville. C'est peut-être ce qui explique que les relations interethniques soutenues y soient beaucoup plus fréquentes à Puerto Escondido, selon les dires de cette jeune femme. Il semblerait donc que la présence de nombreux nahuas à Cuernavaca contribue elle aussi à favoriser la cohésion de la communauté, en raison de plus grandes opportunités d'entretenir des relations sociales avec d'autres Nahuas.

Ainsi, à l'intérieur même de la ville de Cuernavaca, il se trouve des secteurs nahuas précis dans lesquels prévalent des normes sociales et des modes d'interactions différents de ceux de la population nationale. Ces territoires sont considérés par Catharine Good Eshelman comme étant des « îles culturelles » : bien que vivant dans un milieu urbain éloigné de leur village d'origine, les migrants y reproduisent en détail les rapports sociaux qui existent dans les villages du Guerrero de la même manière que s'ils y habitaient encore (Good Eshelman, à paraître-a : 82). La communauté nahua a donc instauré le territoire de Cuernavaca sur lequel elle habite et travaille en un prolongement de son village d'origine, sans toutefois interagir de façon intense avec les citoyens non autochtones qu'elle côtoie quotidiennement. Un membre de la communauté résume d'ailleurs ainsi la situation : « Nous n'embêtons personne et personne ne nous embête » (Notre traduction²⁶).

Ce repli des Nahuas sur eux-mêmes n'est pas sans entraîner des réactions diverses chez les non-Nahuas de la ville. Un artisan mazahua de Cuernavaca, qui côtoie les Nahuas sur son lieu de travail, n'hésite pas à les qualifier de « fermés » (*cerrados*) face aux autres groupes ethniques et aux idées qui circulent dans la société. Fort de sa propre expérience migratoire, il trouve dommage que les Nahuas ne se marient que rarement avec des citoyens et considère qu'ils devraient plutôt se mêler à la ville et à ses habitants. Paradoxalement, il leur reproche aussi d'oublier leurs racines et leur passé

²⁶ « Nos nos metemos con nadie y nadie se mete con nosotros. »

lorsqu'ils s'établissent en milieu urbain. Bref, il porte un regard très critique sur les stratégies identitaires adoptées par les migrants originaires du Haut Balsas.

Son point de vue est en partie partagé par les non-autochtones de la ville, qui pensent aussi que la communauté nahua est renfermée sur elle-même. Il en découle une méconnaissance des motivations et de la culture des Nahuas, ce qui contribue à entretenir certaines idées préconçues. De nombreux préjugés circulent encore aujourd'hui à l'égard des autochtones au Mexique, comme en atteste une étude récente effectuée à México (Oehmichen Bazán, 2003 : 154). À l'instar de la population urbaine sondée dans la capitale, plusieurs résidents de Chulavista décrivent leurs voisins nahuas comme des « personnes paresseuses et ivrognes »²⁷ (*flojos y borrachos*).

Le fait que ces idées perdurent chez les non-Nahuas de Cuernavaca témoigne de la distance maintenue entre eux et les migrants, en dépit d'une cohabitation qui dure depuis près de trente ans à Chulavista et dans le centre de la ville. La migration n'a donc pas atténué la distance sociale avec les autres citoyens, ni causé aucune rupture définitive dans les liens sociaux unissant les membres de la communauté, peu importe l'endroit où ils ont élu domicile (Good Eshelman, à paraître-b : 51). Au contraire, les migrants tendent à adopter des stratégies visant à maintenir et même à développer les réseaux sociaux nahuas, agissant du même coup sur la cohésion de la communauté et le sentiment d'appartenance envers celle-ci. Ainsi, en milieu urbain, les Nahuas du Haut Balsas « recréent un microcosme de leur communauté et de leur région, où ils utilisent leur langue, configurent les espaces avec les mêmes valeurs esthétiques et pratiques, et observent les mêmes détails que dans leur village » (Good Eshelman, à paraître-a : 79) (Notre traduction). Les jeunes nés en ville continuent par conséquent d'intégrer à leur répertoire culturel des éléments caractéristiques du village d'origine de leurs parents, comme la pratique artisanale et l'importance accordée à l'endogamie. Cette stratégie assure la transmission de l'identité nahua aux nouvelles générations.

²⁷ Les non-autochtones de Chulavista sont unanimes lorsqu'ils affirment que leurs voisins nahuas boivent beaucoup lors de fêtes organisées pour des baptêmes ou des anniversaires. Cependant, l'alcoolisme ne semble pas répandu parmi la population migrante de Chulavista, malgré certains cas rapportés d'excès d'alcool.

5.3 Redéfinition territoriale et création d'une communauté étendue

Bien que les migrations ne semblent pas avoir affecté la cohésion de la communauté nahua, elles ont néanmoins amené les Nahuas à redéfinir leur rapport à l'espace, notamment en transformant le rôle du village dans l'imaginaire collectif. Comme c'est le cas avec les attitudes à l'égard du nahuatl et des vêtements autochtones féminins, les représentations des villages du Guerrero varient en fonction des générations. Elles partagent cependant toutes un point commun : le village est toujours présent dans leur imaginaire collectif. En plus de représenter « un des référents les plus importants pour le sens d'appartenance des migrants » (Oehmichen Bazán, 2005 : 327) (Notre traduction), il façonne la manière dont ces derniers entrevoient l'avenir.

C'est chez la première génération de migrants que le village se trouve le plus ancré dans l'imaginaire quotidien et dans les projets d'avenir. Étant tous nés dans le Guerrero et y ayant vécu jusqu'à l'âge adulte, les Nahuas de cette génération entretiennent encore aujourd'hui des contacts avec un bon nombre d'amis et de parents qui demeurent dans leur village natal. L'attachement envers leur village ne semble pas s'être amoindri au fil des années, puisqu'ils ont su maintenir les liens qui les y rattachaient. Ils sont d'ailleurs nombreux à affirmer leur désir d'y retourner vivre lorsqu'ils auront amassé assez d'argent pour subvenir à leurs besoins au village. Le rêve d'un retour définitif au village semble ainsi bien présent chez cette génération, comme en atteste une des premières migrantes arrivées à Chulavista qui rapporte les propos de son époux :

« Allons vivre au village pour toujours, parce que nous avons vécu longtemps là-bas. Et nous sommes ici, toujours en train de vendre, de chercher à gagner plus d'argent... il est mieux que nous allions au village. [...] J'ai de l'argent, même si ce n'est que quelque 12 000 pesos. Là-bas aussi nous pourrions avoir une petite boutique, des produits pas très chers, du savon, un peu de lait, enfin de petites choses. » (Notre traduction²⁸)

Pour ce couple, dont les enfants sont maintenant assez âgés pour subvenir eux-mêmes à leurs besoins, l'idée d'un retour définitif au village semble s'inscrire dans la

²⁸ « Vamos a vivir para siempre en el pueblo, porque allí llevamos muchos años. Y estamos aquí, siempre andamos vendiendo, buscando adonde más vamos a sacar dinero... mejor al pueblo vamos a ir. [...] Tengo dinero, aunque sean 12 000 pesitos. Allí también nos puede poner una tiendita, algo de baratito, jabón, algo de leche, o cositas pues. »

continuité des projets qu'ils ont entrepris depuis leur arrivée à Cuernavaca. D'une part, cette migration de retour marque la force des liens qui les ont toujours rattachés à leur village. D'autre part, elle donne une signification au travail artisanal auquel ils se sont consacrés dans les dernières décennies. Le commerce artisanal leur a non seulement procuré l'argent nécessaire à leurs visites annuelles dans leur village natal, mais il leur a aussi permis d'acquérir un petit capital et une expérience commerciale qu'ils comptent réutiliser au village afin d'y gagner leur vie.

Ce projet de retourner un jour vivre dans le Haut Balsas est d'autant plus envisageable que ce couple, à l'instar des autres migrants de leur génération, possède une maison au village. Au cours des dernières décennies, ces maisons leur ont servi de pied-à-terre lors de leurs visites annuelles au village. Tandis que certains laissent la maison inhabitée durant leur absence, d'autres la partagent avec leur parenté qui y demeure en permanence. Une autre migrante de première génération, qui est hébergée dans la maison de son oncle au village, affirme épargner dans le but de construire sa propre maison au village. Cet objectif repose sur son désir de ne pas dépendre de sa famille lors de ses visites au village, mais aussi sur la honte qu'elle dit éprouver à l'idée de ne pas pouvoir inviter ses amis chez elle, que ce soit pour la visiter ou pour y passer la nuit. Elle rajoute que posséder sa maison dans le Guerrero lui permettra de s'y rendre plus fréquemment et ainsi de côtoyer plus souvent ses proches, dont elle dit beaucoup s'ennuyer.

Ainsi, même après s'être installés en ville depuis parfois jusqu'à une trentaine d'années, les Nahuas continuent d'inclure leur village d'origine dans leurs projets d'avenir. Il n'en va toutefois pas de même pour leurs enfants nés au village, qui appartiennent à la seconde génération de migrants. Ceux-ci, ayant grandi dans le Guerrero avant d'emménager à Cuernavaca, expriment facilement leur attachement à leur village natal. Ils prennent toujours un grand plaisir à retourner au village et affirment ressentir de la tristesse lorsqu'ils reviennent à Cuernavaca après quelques jours passés au village. Pour eux, les visites temporaires au village, qui se déroulent généralement dans le cadre des fêtes religieuses, sont des moments attendus qu'ils associent à des vacances. L'un d'entre eux affirme d'ailleurs que ses visites au village

lui permettent de cesser de penser à son commerce d'artisanat et de se reposer, ce qu'il ne parvient pas à faire à Cuernavaca.

Toutefois, en dépit de leur joie de retourner dans leur village natal, aucun n'envisage de s'y établir définitivement en raison des opportunités d'emploi quasi inexistantes. Ils sont conscients que le principal motif des migrations des dernières décennies consiste en l'absence d'emplois disponibles au village, à l'exception du travail agricole. Or, ayant toujours travaillé l'artisanat, ils ne possèdent aucune expérience dans ce domaine et n'éprouvent pas le désir de s'initier à l'agriculture, un métier qu'ils qualifient d'ailleurs de difficile physiquement et, dans le contexte actuel du Mexique, très faiblement rémunéré. Cela ne les empêche toutefois pas d'espérer avoir un jour la possibilité d'occuper un emploi au village qui leur permettrait de s'y établir définitivement.

La troisième génération de migrants, représentée par les enfants des premiers migrants et nés en milieu urbain ou arrivés à un très jeune âge, adopte aussi une position distincte de celle de ses aînés. Bien qu'ils expriment ouvertement leur attachement envers leur village dans le Guerrero, les jeunes adultes d'aujourd'hui, contrairement à leurs parents, affirment d'emblée ne pas être intéressés à y vivre en permanence. Les quelques jours de congé qu'ils y passent lors des fêtes religieuses leur semblent suffisants au maintien des liens avec leurs proches. Pour expliquer cette prise de position qui contraste fortement avec celle de leurs parents, ils évoquent entre autres l'absence d'emplois au village, mais aussi le climat très chaud qui contraste fortement avec la température clémente de Cuernavaca. Ils sont d'ailleurs nombreux à souligner qu'ils se considèrent en premier lieu comme des résidents de Cuernavaca, où ils ont grandi. Cette considération est même exprimée de façon symbolique par une jeune femme qui mentionne qu'elle désirera être inhumée à Cuernavaca plutôt que dans le Guerrero, puisqu'elle y a vécu très peu de temps.

Cependant, le lien des migrants de troisième génération avec la ville de Cuernavaca ne semble pas effacer leur attachement envers le village de leurs parents. Une jeune Nahua qui étudie actuellement l'architecture à l'université affirme à cet effet que, si ses intérêts l'avaient plutôt amenée à étudier en enseignement, elle aurait pu être

tentée de retourner dans le Guerrero en tant qu'enseignante au primaire ou au secondaire afin d'aider son village. D'autres expriment symboliquement et publiquement leur attachement pour leur village par le biais de leur profil Facebook, sur lequel ils publient des photos prises lors de leurs plus récentes visites dans le Guerrero. Ces photos, sur lesquelles apparaissent tant leurs amis que les lieux importants du village, sont souvent accompagnées de commentaires positifs soulignant la beauté des lieux et le plaisir qu'ont eu les Nahuas à s'y retrouver. Parfois, des commentaires sont aussi rédigés en nahuatl par les jeunes.

Les parents de ces jeunes observent eux-mêmes les différentes attitudes adoptées par chaque génération à l'égard des villages du Haut Balsas. Un migrant de première génération, père de plusieurs enfants, se dit conscient qu'il les a obligés à quitter le Guerrero pour s'établir en ville, mais qu'il ne peut les y ramener de force. Il comprend que ses enfants, qui ont étudié et ont grandi en ville, ne soient pas aussi attachés que lui à son village natal.

Il n'en demeure pas moins que le village fait partie intégrante du répertoire culturel des migrants de troisième génération, qui dès l'enfance accompagnent leurs parents lors des visites dans le Guerrero. Cette tendance semble d'ailleurs aussi se dessiner chez les jeunes Nahuas âgés d'une dizaine d'années, qui sont tous nés à Cuernavaca. Bien que ces derniers n'aient jamais vécu au village pour une période prolongée, ils accompagnent leur famille lors de leurs quelques visites annuelles. C'est ainsi que, à l'approche des fêtes religieuses, les jeunes enfants abordent fréquemment le sujet dans les conversations. Ils semblent d'ailleurs marquer très tôt la frontière entre les autochtones provenant de différents villages du Haut Balsas et les non-autochtones originaires des milieux urbains. Par exemple, une jeune autochtone de huit ans a décrit ainsi une voisine non autochtone née à Chulavista : « Elle, elle n'a pas de village » (Notre traduction²⁹).

Cette simple phrase positionne le village non seulement comme un héritage des générations antérieures, mais aussi comme un élément central dans la définition

²⁹ « Ella no tiene pueblo. »

identitaire des jeunes, qui les singularise et les différencie positivement des autres enfants non autochtones. En plus de la ville, les autochtones « ont » un village. Cette situation met en lumière le fait que les jeunes nahuas sont conscients de la frontière qui les sépare des non-autochtones. Or, loin de s'en sentir marginalisés, ils se regroupent sur la base de cette distinction pour renforcer leur sentiment d'appartenance à la communauté nahua et la fierté qu'ils en éprouvent, comme le font les jeunes mixtèques du Guerrero qui ont migré dans l'État d'Oaxaca (Glockner Fagetti, 2008 : 134).

Les vagues migratoires des dernières décennies, plutôt que d'entraîner un éclatement des communautés nahuas du Haut Balsas, ont mené à leur reconfiguration non seulement sociale, mais aussi territoriale. Le village est devenu le noyau d'une communauté qui n'est dorénavant plus limitée à ses frontières territoriales, mais qui s'étend à travers des réseaux dispersés dans l'espace (Oehmichen Bazán, 2005 : 30). Autour du village, qui agit comme point central de la communauté, le territoire nahua a pris une expansion considérable à travers le pays : il s'étend aujourd'hui à toutes les villes dans lesquelles habite une collectivité significative de migrants originaires du Guerrero. En ce sens, les différentes destinations migratoires, bien que discontinues et parfois éloignées les unes des autres, créent un territoire, beaucoup plus vaste que celui du Haut Balsas, qui contribue à la création d'une communauté nahua étendue (Saldaña Ramírez, 2009 : 138).

La formation et le maintien de cette communauté étendue reposent sur l'insertion des migrants au sein de ce que Tarrius appelle un « territoire circulatoire », c'est-à-dire un ensemble d'espaces qui « englobent [des] réseaux définis par les mobilités de populations qui tiennent leur statut de leur savoir-circuler » (Tarrius, 2000 : 124). Par leur présence sur ce territoire, les migrants marquent l'espace qu'ils occupent et l'intègrent à la mémoire historique de leur communauté : le village ainsi que la destination migratoire deviennent alors des repères collectifs qui encadrent le développement des réseaux sociaux reconnus par l'ensemble de la communauté (Tarrius, 2000 : 123). La communauté étendue ne doit ainsi pas être considérée uniquement dans sa dimension sociale et relationnelle, mais aussi dans sa dimension territoriale.

Il en va de même pour l'identité autochtone, qui est dorénavant entretenue par des relations qui lient les membres de la communauté établis partout à travers le pays. Être Nahuatl n'implique plus seulement l'appartenance à un village d'origine nahua, mais se rapporte aussi à l'inclusion des migrants dans des réseaux sociaux à l'échelle nationale. En ce sens, elle constitue une « identité étendue » (Pérez Ruiz, 1993 : 142).

5.4 Synthèse

En dépit des mouvements migratoires initiés dans les années 1970 qui les ont amenés à se disperser sur un territoire de plus en plus vaste, les Nahuas ont su maintenir une identité autochtone et la transmettre aux nouvelles générations. Plutôt que de couper les liens avec leur village d'origine, ils ont favorisé leur participation à la vie villageoise et la valorisation des relations sociales entre Nahuas pour maintenir la cohésion de la communauté.

En effet, les migrations des dernières décennies n'ont pas donné lieu à l'insertion exclusive des Nahuas dans la vie sociale urbaine. Au contraire, les migrants, qui maintiennent leur attachement aux organisations sociales et civiques de leur village d'origine, adoptent un regard critique à l'égard des institutions équivalentes en milieu urbain. Aucun d'entre eux ne fait partie d'organisations sociales, sportives ou politiques à Cuernavaca, alors qu'ils sont nombreux à s'impliquer dans des équipes sportives ou dans le système de charges au village. De la même manière qu'ils demeurent volontairement en marge des secteurs d'emplois occupés par les non-autochtones en ville, ils n'ont pas cherché à développer des liens avec la population citadine appartenant à la société dominante.

Dans ce contexte, les migrations, bien que permanentes, n'ont entraîné aucune rupture avec les villages du Guerrero. Les migrants continuent de participer à la vie cérémonielle villageoise en effectuant des visites régulières dans la région du Haut Balsas, où plusieurs possèdent une résidence et où ils contribuent monétairement à la mise en œuvre de projets communautaires. Leur nomination à des postes d'*encargados* assure en retour une reconnaissance de leur appartenance à la communauté, en dépit du fait qu'ils ne résident plus au village. Ils parviennent ainsi à assurer leur présence au sein

de leur communauté d'origine, même s'ils n'y demeurent pas en tout temps. Cette implication soutenue dans la vie villageoise permet de compenser les absences prolongées des migrants.

Ce sont d'abord les migrants de première génération qui ont initié ces retours dans le Haut Balsas. En plus d'assurer le maintien de cette nouvelle dynamique sociale au fil du temps, ils ont inclus leurs enfants dans toutes leurs activités. Le village a ainsi toujours fait partie intégrante du répertoire culturel de ces jeunes de deuxième et de troisième générations, qu'ils soient nés dans le Haut Balsas ou à Cuernavaca. Aujourd'hui, nombreux sont ceux qui suivent les traces de leurs parents en entretenant des relations d'amitié avec d'autres Nahuas et en pratiquant l'endogamie villageoise, deux facteurs importants de la reproduction sociale et identitaire.

Cependant, le fait d'avoir grandi en milieu urbain les amène à jeter un regard nouveau sur la culture nahua, parfois différent de celui adopté par leurs parents. Comme ils ont grandi en ville, plusieurs critiquent certaines pratiques sociales existant au village, notamment en matière de relations de genres. D'autres sont conscients que les jeunes Nahuas d'aujourd'hui adoptent à certains égards des attitudes différentes de celles des membres plus âgés de la communauté; ils se questionnent sur la perpétuation de la culture nahua et de ce qu'ils identifient comme étant ses manifestations les plus apparentes, comme la langue et le port du vêtement féminin. Néanmoins, dans tous les cas, le sentiment d'appartenance à la communauté nahua et l'importance que celle-ci occupe dans leur quotidien ne font aucun doute : en dépit de leur exposition à des modèles d'endoculturation propres au milieu urbain, ils conservent tous une vision positive de cette identité autochtone qu'ils partagent.

Les migrants ne sont certes pas à l'abri des préjugés et de la discrimination encore aujourd'hui dirigés contre les autochtones du Mexique, mais aucun ne semble avoir particulièrement souffert du fait de son appartenance à une communauté nahua. Les jeunes ont somme toute vécu une expérience positive de leur appartenance à ce groupe : entièrement intégrés aux réseaux sociaux autochtones, ils ont été entourés d'autres Nahuas fiers d'appartenir au même groupe ethnique. Cette valorisation collective de l'identité nahua, en plus de l'entretien de liens durables avec le reste de la

communauté, a contribué à forger chez les jeunes un fort attachement à leur groupe d'origine (Romer, 2005 : 58).

Or, cette influence positive n'émane pas uniquement de l'ensemble des Nahuas établis à Cuernavaca : elle provient aussi en grande partie des relations sociales panmexicaines entretenues avec les autres migrants originaires du Guerrero. En effet, ils peuvent aujourd'hui compter sur un vaste réseau de relations sociales impliquant des membres de la communauté établis dans différentes régions du pays. Le développement de ces réseaux sociaux à l'échelle nationale a contribué à l'éclatement des frontières géographiques villageoises et à une reconfiguration de la communauté nahua, la transformant dorénavant en une communauté étendue. C'est cette nouvelle communauté qui, au-delà de ses frontières initiales, encadre la reproduction de l'identité nahua et assure sa transmission aux nouvelles générations. En ce sens, le territoire sur lequel circulent les Nahuas du Haut Balsas n'est pas délimité par des frontières fixes : constamment refaçoné au fil de l'histoire des migrations nahuas, il existe au-delà de la géographie et du temps (Glockner Fagetti, 2008 : 153).

6. CONCLUSION

Le fait autochtone au Mexique a perduré depuis la conquête par les Espagnols, en dépit des tentatives et des attentes de la population nationale qui entrevoyait sa disparition en contexte de « modernité ». Au contraire, la présence des autochtones s'est avérée de plus en plus marquée, notamment dans les centres urbains en raison des mouvements migratoires de la deuxième moitié du siècle dernier. Dans ce mémoire, il a ainsi été question de l'identité autochtone en milieu urbain : loin de représenter un stigmate, elle constitue plutôt un atout pour les migrants, qui ont mis en place des stratégies de reproduction et de transmission de cette identité aux nouvelles générations. C'est notamment le cas dans la ville de Cuernavaca, dans l'État de Morelos, qui compte une importante population nahua.

Depuis les années 1970, les Nahuas originaires des villages du Haut Balsas, dans l'État du Guerrero, ont développé différents types d'artisanat destinés à la vente dans les grands centres urbains du Mexique. La ville de Cuernavaca a constitué l'une des premières destinations migratoires des artisans. D'abord temporaires, ces migrations sont devenues permanentes au fil du temps. Dans les années 1980, la majorité des migrants nahuas ont acquis des terrains et ont construit des maisons dans le quartier Chulavista, non loin des points touristiques où ils vendent encore aujourd'hui leurs produits.

Ce quartier résidentiel, habité tant par des familles autochtones que non autochtones, illustre le mode d'établissement des migrants à Cuernavaca. D'une part, malgré leur établissement en milieu urbain, où ils se trouvent en situation minoritaire, les Nahuas n'ont pas abandonné l'usage du nahuatl dans la sphère privée, ni le port du vêtement autochtone féminin. D'autre part, la cohabitation quotidienne avec la population non autochtone n'a pas entraîné le développement de relations soutenues entre les deux groupes ethniques.

En effet, la migration n'a pas amené les autochtones à s'insérer de façon exclusive dans la trame sociale urbaine. Au contraire, ils ne démontrent aucun intérêt particulier envers une possible inclusion dans la société dominante : ils privilégient

plutôt le maintien des relations sociales avec leur village d'origine, qui demeure le noyau de la communauté en dépit de la distance qui les en sépare. Ainsi, bien que les premiers migrants se soient établis en ville il y a près de trente ans, ils ne se sont pas impliqués dans la vie sociale ou associative de Cuernavaca. Ils ont cependant négocié avec les autorités un cadre légal pour exercer leur activité de petits commerçants. De la même manière, ils n'ont mis sur pied aucun mouvement de revendication des droits des autochtones en milieu urbain, comme c'est le cas dans certaines régions du Mexique. C'est ainsi que la fondation de l'école primaire Escuela de Cuernavaca, qui cherche à assurer la transmission de l'identité autochtone aux enfants par le biais de l'enseignement du nahuatl et de la cosmovision nahua, résulte d'une initiative citoyenne non autochtone. Or, cette école ne semble pas répondre aux attentes de la communauté nahua, puisque les enfants autochtones fréquentent massivement une autre école qui ne se réclame pas de l'éducation interculturelle bilingue.

Ce constat met en lumière le fait que l'éducation scolaire ne constitue pas, aux yeux de la communauté nahua, le vecteur principal de la transmission de l'identité autochtone. La réelle éducation des enfants, par laquelle sont transmises les bases de l'identité nahua, passe plutôt par l'enseignement de la pratique artisanale. Élaboré dans le but de générer un salaire d'appoint pour les agriculteurs dans le Haut Balsas, l'artisanat est progressivement devenu l'unique source de revenus pour les familles migrantes. Les artisans occupent aujourd'hui une place importante parmi les vendeurs au *zócalo* de Cuernavaca et du marché d'artisanat, tous deux situés dans le centre de la ville. Ils y sont facilement identifiables par les passants du fait des types de produits vendus (poteries peintes, bijoux en pierres semi-précieuses et peintures sur *papel amate*) et des vêtements autochtones portés par les femmes. Cette situation est similaire dans les autres villes où se sont établis les Nahuas : les vendeuses autochtones, communément appelées les *marías* par un grand nombre de Mexicains, sont maintenant intégrées au paysage urbain de chaque ville, au même titre que les produits artisanaux qu'elles vendent.

En plus d'avoir façonné le visage des villes et les rapports interethniques entre vendeurs autochtones et consommateurs non autochtones, l'artisanat a aussi eu un

impact considérable sur l'organisation du quotidien des familles nahuas. Il les a inscrites dans une dynamique territoriale particulière, qui ancre simultanément la communauté dans trois lieux spécifiques : le quartier Chulavista où sont confectionnés les produits artisanaux, le centre de la ville où sont vendues les pièces terminées, ainsi que les villages du Guerrero où une main-d'œuvre complémentaire participe à la production artisanale. La pratique artisanale, présente dans toutes les sphères dans lesquelles vivent les Nahuas, constitue l'une des composantes fondamentales de l'identité autochtone. Celle-ci ne possède effectivement pas la même signification selon le lieu où se trouvent les Nahuas. Alors qu'elle se trouve renforcée par les contacts privilégiés entre autochtones dans la sphère privée à Chulavista et dans le Guerrero, elle est redéfinie sur la place publique, dans le centre de Cuernavaca, par les contacts continus entre autochtones et non-autochtones qui contribuent au maintien des frontières ethnoculturelles entre les deux groupes ethniques. En ce sens, l'identité nahua est entre autres maintenue par l'importance considérable de l'artisanat, qui se trouve présent et façonne les rapports sociaux dans les trois lieux qui définissent les activités quotidiennes des migrants.

Bien que leur village d'origine soit fréquenté sur une base beaucoup moins fréquente que l'est Cuernavaca, il occupe une place centrale dans la reproduction de l'identité nahua. Malgré la distance géographique, les migrants ont maintenu les liens sociaux qui les unissent aux membres de la communauté demeurés dans le Guerrero. Que ce soit en participant à la vie sociale et religieuse villageoise, ou encore en favorisant l'entretien des relations maritales ou amicales entre Nahuas, ils ont contribué à repousser les frontières géographiques de la communauté nahua, initialement définies par la région du Haut Balsas. Aujourd'hui, le nombre important de Nahuas vivant dans de nombreuses villes à travers le Mexique contribue à maintenir la vitalité de cette nouvelle communauté étendue. L'espace dans lequel évolue la communauté nahua occupe ainsi un rôle central dans la reproduction de l'identité autochtone.

Cette identité nahua se retrouve ainsi au centre des préoccupations des migrants et de la façon dont ils vivent au quotidien. Plutôt que de chercher à se tailler une place au sein de la population citadine, les Nahuas, en plaçant l'artisanat et les relations sociales

internes entre autochtones au centre de leurs stratégies identitaires, cherchent sciemment à maintenir leur appartenance à leur communauté d'origine. Dans un tel contexte, autochtones et non-autochtones évoluent dans des univers distincts, qui se croisent le long d'une frontière au sens défini par Barth, dans le cadre de contacts avec les commerçants et les autorités scolaires et politiques, ainsi que lors des brèves rencontres sur les lieux touristiques ou à Chulavista. Les migrants s'accommodent fort bien de cette encapsulation, qu'ils ont d'ailleurs en partie contribué à créer puisqu'elle leur permet d'assurer la reproduction et la transmission de l'identité autochtone en milieu urbain.

Il y a donc lieu de se questionner quant à la signification et aux implications des migrations autochtones au Mexique. Dans le cas des Nahuas du Haut Balsas, elles n'ont entraîné aucune rupture au sein de la communauté : elles ont plutôt donné lieu à l'élaboration d'un mode de vie qui repose sur des va-et-vient constants entre la ville de résidence et le village d'origine. Migrer ne signifie alors pas de rompre les liens préexistants avec la communauté d'origine, mais implique plutôt une transformation de la communauté elle-même et de ses dynamiques sociales internes. La migration mène donc à une certaine hybridation de l'identité nahua : tout en conservant ses fondements transmis par les communautés villageoises du Haut Balsas, elle s'avère façonnée par les contacts qui surviennent avec les non-autochtones en milieu urbain. Cela est d'autant plus vrai que les migrants ne semblent pas tous vivre leur identité nahua de la même façon.

En effet, le fait d'être autochtone ne possède pas la même signification pour les membres de chaque génération de migrants. L'expérience migratoire de chaque membre de la communauté, ainsi que les répertoires culturels mis à leur disposition, semble effectivement influencer la façon dont chaque génération conçoit l'identité nahua. Ils adoptent alors des attitudes distinctes à l'égard de leur appartenance à la communauté. Alors que les migrants de première génération possèdent leur village natal comme référent unique, leurs enfants appartenant à la deuxième génération ont grandi en incorporant des éléments propres aux répertoires culturels de deux milieux distincts. Nés au village et y ayant vécu dans leur enfance, ils semblent se sentir mal intégrés au milieu urbain, où ils ont rencontré certaines difficultés linguistiques lors de leur arrivée. Enfin,

les jeunes adultes de troisième génération vivent une situation inverse : nés en ville ou parfois au village, ils ont été enculturés principalement à Cuernavaca, bien que l'influence de la communauté migrante et leurs visites au village leur aient permis d'intégrer certains référents culturels propres à la région du Haut Balsas. Ce nouveau répertoire culturel, qui influence la façon dont ces jeunes reçoivent l'héritage culturel transmis par la communauté, modifie leur perception de l'identité autochtone.

Bien qu'ils maintiennent un attachement fort à la communauté nahua, ils ont pris conscience que certaines de leurs pratiques et attitudes diffèrent de celles de leurs aînés. Plusieurs jeunes éprouvent alors des craintes par rapport à l'avenir de la culture autochtone en milieu urbain, se sentant parfois même personnellement responsables d'en assurer la reproduction sans trop modifier ses marqueurs principaux. La façon de vivre l'identité nahua devient alors une question incorporée au quotidien de ces jeunes. Ils sont d'ailleurs les premiers confrontés à un nouveau défi, soit celui de transmettre un jour une identité autochtone qui tire ses racines de la vie villageoise, alors qu'ils ont eux-mêmes grandi en étant exposés au répertoire culturel propre au milieu urbain. La différenciation générationnelle à l'égard de l'identité autochtone acquiert ici une importance capitale : les jeunes d'aujourd'hui se retrouvent dans une situation inédite, qui les amène à réfléchir aux stratégies identitaires auxquelles ils auront recours afin d'assurer une continuité avec l'identité vécue et transmise par les générations antérieures.

Cette nouvelle réalité souligne la pertinence de tenir compte de la variable générationnelle dans les études portant sur l'identité en contexte postmigratoire. En effet, la majorité des travaux accordent peu d'importance à l'analyse diachronique des identités en milieu urbain, ne s'attardant pas à la trajectoire migratoire des autochtones ni à leur vécu ayant influencé de près ou de loin leur définition identitaire. Il s'en dégage ultimement une impression d'homogénéité des expériences migratoires, sans qu'elle soit nécessairement fondée. À l'inverse, celles qui considèrent la variable générationnelle sont plus rares (Oehmichen Bazán, 2005; Romer, 2005). Elles comportent cependant l'avantage de tenir compte du contexte historique qui a marqué les différentes vagues migratoires et de ses impacts sur la façon dont l'appartenance à une communauté

autochtone est vécue par les migrants. Elles permettent de jeter un regard plus éclairé sur la dimension identitaire, en établissant des liens avec un plus grand nombre de facteurs susceptibles de l'influencer.

Dans cette optique, la présente recherche ne s'est pas limitée à l'analyse synchronique des réalités vécues par l'ensemble de la communauté : elle a inclus une dimension diachronique qui a permis d'intégrer aux analyses les répertoires culturels disponibles selon chaque contexte migratoire, pour mieux aborder par la suite la richesse des définitions identitaires selon les générations. En ce sens, elle a apporté un éclairage complémentaire aux travaux de l'anthropologue Catharine Good Eshelman, qui ont pour objet principal les communautés villageoises du Haut Balsas et les transformations identitaires qui y sont survenues à la suite des mouvements migratoires récents. Dans ce mémoire, il a plutôt été question des changements identitaires et sociaux vécus par les différentes générations de migrants après leur établissement en ville. Il en ressort que l'influence du milieu urbain amène les jeunes générations à se positionner par rapport à l'identité nahua et à repenser les stratégies qu'ils utiliseront éventuellement afin de la transmettre à leur tour à leurs enfants.

Dans le contexte actuel marqué par une intensification des mouvements migratoires et par la persistance du fait autochtone en milieu urbain, les questions de la transmission de l'identité nahua et de sa réception par les jeunes générations demeurent des plus pertinentes. En effet, les efforts déployés par les migrants pour maintenir leur attachement à leur région d'origine continueront de modifier le visage de la communauté. Les tendances actuelles qui se dessinent en matière de reproduction et de transmission de l'identité seront aussi transformées, selon les voies qu'emprunteront les nouvelles générations. Il serait ainsi intéressant de s'attarder, dans le cadre de recherches futures, aux stratégies auxquelles auront recours les jeunes adultes d'aujourd'hui dans la transmission de l'identité nahua à leurs enfants. Les villages du Haut Balsas conserveront-ils la même importance dans la définition identitaire des prochaines générations? Comment les jeunes, répartis à travers le pays, se positionneront-ils par rapport à leur communauté étendue qui ne cesse de se reconfigurer au fil du temps? L'importance de tenir compte de la variable générationnelle ressort de ces

questionnements, alors que les expériences des jeunes, fort différentes de celles vécues par les migrants les plus âgés, risquent d'influencer les stratégies qu'ils emprunteront.

Une seconde piste de réflexion émerge en ce qui concerne la situation particulière du quartier Chulavista, où est établie l'école primaire Esperanza de Cuernavaca. Les récentes orientations éducatives adoptées par la nouvelle administration, qui concernent notamment l'enseignement du nahuatl et de la philosophie nahua, semblent correspondre aux aspirations des migrants de troisième génération. Contrairement à leurs aînés, ils envisagent de transmettre et même de valoriser l'usage du nahuatl lorsqu'ils auront des enfants. Il sera ainsi pertinent de se pencher sur les mesures que prendra l'école du quartier, actuellement confrontée à un faible taux de fréquentation dans la population autochtone, afin d'augmenter le nombre annuel d'inscriptions. Le défi sera de taille : au-delà du désir des migrants de valoriser l'identité nahua, c'est toute la conception de l'éducation et du travail qui influence leur décision de privilégier une autre école que celle de Chulavista. Afin de remédier à cette situation, un meilleur dialogue et un rapprochement entre autochtones et non-autochtones seront probablement nécessaires, et auront sans doute eux aussi une certaine influence sur la façon dont sera vécue l'identité autochtone par les Nahuas à Cuernavaca.

BIBLIOGRAPHIE

- ALBERTANI, Claudio. 1999. « Los pueblos indígenas y la Ciudad de México. Una aproximación. » Dans *Política y Cultura* 12, pp. 195-221.
- AMITH, Jonathan D. 1995a. « The Creation of Indigenous Images: from Private Nightmares to Public Protest. » Dans *The Amate Tradition : Innovation and Dissent in Mexican Art*, sous la dir. de Jonathan D. Amith. Chicago; Ciudad de México, Mexican Fine Arts Center Museum; La Casa de las Imágenes, pp. 41-100.
- AMITH, Jonathan D. 1995b. « The History of the Balsas River Basin Nahuatl Communities. » Dans *The Amate Tradition : Innovation and Dissent in Mexican Art*, sous la dir. de Jonathan D. Amith. Chicago; Ciudad de México, Mexican Fine Arts Center Museum; La Casa de las Imágenes, pp. 129-144.
- ARIEL DE VIDAS, Anath. 1994. « Identité de l'Autre, identité par l'Autre : la gestion du patrimoine culturel indien dans le nord-est du Mexique. » Dans *Cahiers des sciences humaines* 30 (3), pp. 373-389.
- ARIZPE, Lourdes. 1975. *Indígenas en la ciudad de México : el caso de las "Marías"*. México, Secretaría de Educación Pública.
- ARIZPE, Lourdes. 1985. *Campesinado y migración*. México, Secretaría de Educación Pública.
- BARTH, Fredrick. 1995 [1969]. « Les groupes ethniques et leurs frontières. » Dans *Théories de l'ethnicité*, sous la dir. de Philippe Poutignat et Jocelyne Streiff-Fenart. Paris, Presses universitaires de France, pp. 203-249.
- BEAUCAGE, Pierre et Taller de Tradición Oral. 2009. *Corps, cosmos et environnement chez les Nahuas de la Sierra Norte de Puebla : une aventure en anthropologie*. Montréal, Lux Éditeur.
- BEAUCAGE, Pierre. 1987. « Les identités indiennes : folklore ou facteur de transformation. » Dans *Construction/destruction sociale des idées : alternances, récurrences, nouveautés : actes du Colloque annuel de l'Association canadienne des sociologues et anthropologues de langue française, tenu en mai 1986 à l'Université de Montréal, lors du 54e Congrès annuel de l'ACFAS*, sous la dir. de Brigitte Dumas et Donna Winslow. Montréal, Association canadienne-française pour l'avancement des sciences, pp. 23-42.
- BEAUCAGE, Pierre. 1994. « The Opossum and the Coyote : Ethnic Identity and Ethnohistory in the Sierra Norte de Puebla (Mexico). » Dans *Latin American identity and constructions of difference*, sous la dir. de Amaryll Beatrice Chanady. Minneapolis, University of Minnesota Press, pp. 149-186.

- BEAUCAGE, Pierre. 1996. « Au-delà des champs de maïs : migrations et nouveaux visages de l'amérindianité au Mexique. » Dans *Recherches amérindiennes du Québec* 26 (1), pp. 3-16.
- BERNARD, H. Russell. 1994. *Research Methods in Anthropology*. Londres, Sage Publications.
- BIERMAN, Claudia et Janet BOECKH. 3 janvier 2011. *Courriel portant sur la Casa Romero*. Montréal.
- BOLAY, Jean-Claude. 1986. *Les migrants dans la ville : un cas mexicain, Toluca et sa région*. Berne; New York, P. Lang.
- BONFIL BATALLA, Guillermo. 1987. *México profundo : una civilización negada*. México, Secretaría de Educación Pública; Centro de Investigaciones y de Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS).
- CASA ROMERO. 2010. « History. » México, [s.é.]. Disponible en ligne: <<http://www.casaromero.org/history.htm>>, consulté le 8 décembre 2010.
- CDI. 2009. « Indicadores socioeconómicos 2005. » México, Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas. Disponible en ligne : <http://www.cdi.gob.mx/index.php?option=com_content&task=view&id=217>, consulté le 4 décembre 2009.
- CHIODI, Francesco. 1992. « Educación, identidad y cambio cultural en la comunidad de Tlahuitoltepec Mixe, México. » Dans *Educación indígena : transmisión de valores, bilingüismo e interculturalismo hoy*, sous la dir. de José E. Juncosa. Quito, ABYA-YALA, pp. 143-180.
- DEHOUE, Danièle. 1994. *Entre el caimán y el jaguar : Los pueblos indios de Guerrero*. México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS).
- DIRECCIÓN GENERAL DE EDUCACIÓN INDÍGENA, SEP. 2001. *Lineamientos generales para la educación intercultural bilingüe para las niñas y los niños indígenas*. México, Comisión Nacional de Libros de Texto Gratuitos.
- ERIKSEN, Thomas Hylland. 1993. « Ethnic Classification : Us and Them. » Dans *Ethnicity and Nationalism: Anthropological Perspectives*, sous la dir. de Thomas Hylland Eriksen. London; Boulder, Colo., Pluto Press, pp. 18-35.
- ESTÈVE, Élodie. 2004. « Étude du phénomène de l'indianité dans trois communautés nahuas contemporaines du Mexique central. » Thèse de doctorat (Ph. D. Études sur l'Amérique latine), Université de Toulouse-Le Mirail.
- FRIEDLANDER, Judith. 1975. *Being Indian in Hueyapan : a study of forced identity in contemporary Mexico*. New York, St. Martin's Press.

- GARCÍA CANCLINI, Néstor. 1993. *Transforming modernity: popular culture in Mexico*. Austin, University of Texas Press.
- GARCÍA ORTEGA, Martha. 2007a. « Migraciones del Alto Balsas : Destinos y confines de la diáspora nahua en el complejo México-Estados Unidos. » Dans *Regiones: suplemento de antropología* 30, pp. 2-4.
- GARCÍA ORTEGA, Martha. 2007b. « Testimonios e imágenes de la migración nahua. » Dans *Norteamérica* 2 (1), pp. 207-220.
- GAUTHIER, Benoît. 2003. *Recherche sociale: De la problématique à la collecte des données*. 4^e édition. Sainte-Foy, Presses de l'Université du Québec.
- GIMÉNEZ, Gilberto. 30 septembre 2004. « Introducción al estudio de las identidades urbanas. » Conférence présentée au *Seminario Permanente de Estudios sobre la Ciudad*. México, Centro de Estudios sobre la Ciudad (Universidad Autónoma de la Ciudad de México).
- GLOCKNER FAGETTI, Valentina. 2008. *De la montaña a la frontera : identidad, representaciones sociales y migración de los niños mixtecos de Guerrero*. Zamora (Michoacán), El Colegio de Michoacán.
- GOBEIL, Mariette. 1982. « Les artisans mexicains sous le capitalisme. » Thèse de doctorat (Ph. D. Anthropologie), Université de Montréal.
- GOLOUBINOFF, Marina. 1997. « Indiens dans la ville, les Nahuas artisans d'Acapulco (Mexique). » Dans *Villes du Sud et environnement*, sous la dir. de Daniel Bley et al. Châteauneuf, Éditions de Bergier, pp. 214-224.
- GONZÁLEZ CHÉVEZ, Lilián. 2007. « La movilidad laboral como estado y forma de vida : La población indígena del Alto Balsas. » Dans *Regiones : suplemento de antropología* 30, pp. 15-17.
- GOOD ESHELMAN, Catharine et Guadalupe BARRIENTOS LÓPEZ. 2004. *Pueblos indígenas del México contemporáneo : Nahuas del Alto Balsas*. México, Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas.
- GOOD ESHELMAN, Catharine. 1988. *Haciendo la lucha : Arte y comercio nahuas de Guerrero*. México, Fondo de Cultura Económica.
- GOOD ESHELMAN, Catharine. 1995. « Salt Production and Commerce in Guerrero, Mexico. » Dans *Ancient Mesoamerica* 6, pp. 1-13.
- GOOD ESHELMAN, Catharine. 1996. « Painting Local Meanings, Domesticating Money : Nahuatl Bark Cloth Artists of Mexico. » Dans *Museum Anthropology* 20 (3), pp. 11-25.

- GOOD ESHELMAN, Catharine. 2003. « Relaciones de intercambio en el matrimonio mesoamericano. El caso de los Nahuas del Alto Balsas de Guerrero. » Dans *El matrimonio en Mesoamérica ayer y hoy : unas miradas antropológicas*, sous la dir. de David Robichaux. México, Universidad Iberoamericana, pp. 157-184.
- GOOD ESHELMAN, Catharine. 2004. « La vida ceremonial en la construcción de la cultura : procesos de identidad entre los Nahuas de Guerrero. » Dans *Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas : los ritos agrícolas*, sous la dir. de Johanna Broda et Catharine Good Eshelman. México, Instituto Nacional de Antropología e Historia (UNAM), pp. 127-149.
- GOOD ESHELMAN, Catharine. 2005. « “Trabajando juntos como uno” : Conceptos nahuas del grupo doméstico y de la persona. » Dans *Familia y parentesco en México y Mesoamérica : Unas miradas antropológicas*, sous la dir. de David Robichaux. México, Universidad Iberoamericana, pp. 275-294.
- GOOD ESHELMAN, Catharine. À paraître-a. « Haciendo la lucha : los comerciantes nahuas en Morelos. » Dans *La migración en la tradición indígena en Morelos*, sous la dir. de Luis Miguel Morayta et al., pp. 75-83.
- GOOD ESHELMAN, Catharine. À paraître-b. « La inmigración : La construcción territorial de las comunidades nahuas del Alto Balsas en Morelos. » Dans *La migración en la tradición indígena en Morelos*, sous la dir. de Luis Miguel Morayta et al., pp. 50-54.
- GORMSEN, Erdmann. 1991. « Artesanía, turismo e identidad regional en México. » Dans *Trace* 20, pp. 29-40.
- GUÍA ROJI. 2006. *Carte routière de Cuernavaca*. México, Guía Roji.
- HALEBSKY, Sandor. 1995. « Urban Transformation and Survival Strategies. » Dans *Capital, power, and inequality in Latin America*, sous la dir. de Sandor Halebsky et Richard L. Harris. Boulder, Westview Press, pp. 53-80.
- HÉMOND, Aline. 1997. « Des *amateros* aux Nahuas du Haut-Balsas : reformulations identitaires et territoriales d’une région indienne au Mexique. » Dans *Le territoire, lien ou frontière? Identités, conflits ethniques, enjeux et recompositions territoriales*, sous la dir. de Joël Bonnemaïson et al. Paris, ORSTOM.
- INEGI. 2009. *Perfil sociodemográfico de la población que habla lengua indígena*. Aguascalientes, Instituto Nacional de Estadística y Geografía.
- JUTEAU, Danielle. 1996. « L’ethnicité comme rapport social. » Dans *Mots* 49, pp. 97-105.
- LANDA ÁVILA, Juan José. 23 septembre 2010. *Discussion sur l’histoire de Cuernavaca*. Cuernavaca.

- LANDON, Thérèse. 1991. « Tourisme, artisanat, identité: changement économique et réaffirmation ethnique dans la communauté zapotèque de Mitla. » Thèse de doctorat (Ph. D. Anthropologie), Université de Montréal.
- MOLINARI SORIANO, Sara. 1979. « La migración indígena en México. » Dans *Aspectos sociales de la migración en México*, sous la dir. de Margarita Nolasco Armas. México, Departamento de Proyectos Especiales de Investigación (Instituto Nacional de Antropología e Historia), pp. 29-98.
- NOVELO, Victoria. 1976. *Artesanías y capitalismo en México*. 1^{re} édition. Tlalpan, Centro de Investigaciones Superiores Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- OEHMICHEN BAZÁN, Cristina. 2001. « Espacio urbano y segregación étnica en la ciudad de México. » Dans *Papeles de población* 28, pp. 181-197.
- OEHMICHEN BAZÁN, Cristina. 2003. « La multiculturalidad de la ciudad de México y los derechos indígenas. » Dans *Revista mexicana de ciencias políticas y sociales* 188-189, pp. 147-168.
- OEHMICHEN BAZÁN, Cristina. 2005. *Identidad, género y relaciones interétnicas : Mazahuas en la Ciudad de México*. México, Universidad Nacional Autónoma de México.
- OETTINGER, Marion Jr. 1995. « ¡Santiago y a ellos! Folk Arts as an Agent of Change. » Dans *The Amate Tradition : Innovation and Dissent in Mexican Art*, sous la dir. de Jonathan D. Amith. Chicago; Ciudad de México, Mexican Fine Arts Center Museum; La Casa de las Imágenes, pp. 101-110.
- PÉREZ RUIZ, Maya Lorena. 1993. « La identidad entre fronteras. » Dans *Nuevas identidades culturales en México*, sous la dir. de Guillermo Bonfil Batalla. México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, pp. 126-153.
- PIÉTRI-LÉVY, Anne-Lise. 1991. *L'objet dénaturé : art populaire, fonction sociale et orientation commerciale*. Toulouse, Presses universitaires du Mirail.
- ROMER, Marta. 2005. « Los hijos de inmigrantes indígenas en la ciudad de México: una propuesta de tipología de identidades étnicas. » Dans *Actas latinoamericanas de Varsovia* 28, pp. 53-66.
- RUBIO, Miguel Ángel et al. 2000. « Desarrollo, marginalidad y migración. » Dans *La migración indígena en México*, sous la dir. de Miguel Ángel Rubio et al. México, Estado del Desarrollo Económico y Social de los Pueblos Indígenas, pp. 23-30.
- SALDAÑA RAMÍREZ, Adriana. 2007. « Todos son de casa, hasta los que no están. Organizando la vida entre los grupos domésticos migrantes de una comunidad nahua de Guerrero. » Mémoire de maîtrise (M. Sc. Anthropologie sociale), Escuela Nacional de Antropología e Historia.

- SALDAÑA RAMÍREZ, Adriana. 2009. « La construcción del *territorio circular* de una comunidad nahua del Alto Balsas. » Dans *Buscando la vida : Productores y jornaleros migrantes en Morelos*, sous la dir. de Kim Sánchez Saldaña et Adriana Saldaña Ramírez. México, Universidad Autónoma del Estado de Morelos; Plaza y Valdés, pp. 137-151.
- SÁNCHEZ SALDAÑA, Kim et Luis Miguel MORAYTA. À paraître. « Morelos, tierra de migración. » Dans *La migración en la tradición indígena en Morelos*, sous la dir. de Luis Miguel Morayta et al., pp. 3-12.
- SCHAFFHAUSER, Philippe. 2000. *Les Purepechas au Mexique : une sociologie de l'identité*. Paris; Montréal, L'Harmattan.
- SCHRYER, Frans J. 2007. « Lengua, trabajo y migración : Continuidades y discontinuidades en la comunidad de Ahuehuepan. » Dans *Regiones : suplemento de antropología* 30, pp. 9-12.
- TARRIUS, Alain. 2000. *Les nouveaux cosmopolitismes : mobilités, identités, territoires*. La Tour d'Aigues, Éditions de l'Aube.
- TOUMI, Sybille. 1992. *Sur les traces des Indiens nahuatl, mot à mot : le contact entre langues et cultures, essai d'ethnolinguistique*. Grenoble, Pensée sauvage.
- VIVAR QUIROZ, Karla. 2008. « Identidad étnica y migración. El caso de los zoquitecos migrantes establecidos en Ecatepec, Estado de México. » Dans *VillaLibre. Cuadernos de estudios sociales urbanos* 3, pp. 37-54.
- WEBER, Max. 1971 [1921]. *Économie et société*. Vol. 1. Paris, Plon.
- WRIGHT, Anne. 1976. « Internal Mexican Migration. » Dans *Mexican Migration*, sous la dir. de Thomas Weaver et Theodore E. Downing. Tucson, Ariz., Bureau of Ethnic Research, Department of Anthropology, University of Arizona, pp. 30-50.

